



LEBENSANSCHAUUNGEN

DER GROSSEN DENKER

DIE

LEBENSANSCHAUUNGEN

DER

GROSSEN DENKER.

EINE ENTWICKELUNGSGESCHICHTE

DES LEBENSPROBLEMS DER MENSCHHEIT

VON PLATO BIS ZUR GEGENWART.

VON

RUDOLF EUCKEN,

PROFESSOR IN JENA.

DRITTE, UMGEARBEITETE AUFLAGE.



LEIPZIG,

VERLAG VON VEIT & COMP.

1899.

Druck von August Pries in Leipzig.

MEINER LIEBEN SCHWIEGERMUTTER

FRAU ATHENAEA PASSOW

GEWIDMET

Vorwort zur zweiten Auflage.

Bei aller Veränderung im einzelnen hat unser Werk in der zweiten Auflage den Plan der ersten durchaus festgehalten. Es möchte durch eine geschichtliche Vorführung der Lebensanschauungen der großen Denker zunächst dafür wirken, daß die Helden des Gedankens nicht bloß wie leblose und gleichförmige Schatten an uns vorüberziehen, sondern daß ihre Gestalten Fleisch und Blut gewinnen und zugleich einen eigentümlichen Charakter zeigen; so allein kann die Kraft und Leidenschaft, welche ihre Schöpfungen durchströmt, auch unserer eigenen Arbeit zufließen. Insofern darf das Werk sich als ein Supplement zu allen Darstellungen der Geschichte der Philosophie geben, ohne sie irgend ersetzen zu wollen.

Zugleich aber hofft es der Philosophie selbst einen Dienst zu leisten, indem es eine Art Einleitung in die Hauptprobleme der Philosophie bietet. Die Lebensanschauung eines großen Denkers läßt sich gar nicht entwickeln, ohne daß diese Probleme deutlich zur Sprache kommen, sie müssen sich hier, in dem Zusammenhange mit dem Ganzen der lebendigen Persönlichkeit und ihrem heißen Streben nach Glück, besonders durchsichtig und eindringlich darstellen.

Endlich kämpft das Werk für einen engern Zusammenhang der Philosophie mit dem allgemeinen Leben. Die gegenwärtige Spaltung, die Gleichgiltigkeit weiterer Kreise gegen die Philosophie und die Abschließung der Philosophie zu einer gelehrten Fachwissenschaft, ist ein großer Schaden für beide Teile; es gehört zur Gesundung unsers geistigen Lebens, daß man sich wieder mehr um einander kümmere. Ist aber nicht die Lebensanschauung ein Punkt, wo die philosophische Arbeit dem reinmenschlichen Interesse besonders nahe kommt? Sollte es nicht alle Gebildeten treiben, bei einer Frage, die so sehr unser eigenes Glück angeht, eine Fühlung mit den Meistern des Gedankens zu gewinnen?

Die Hoffnung, die wir bei der ersten Auflage äußerten, hat uns nicht betrogen, das Buch hat viele Freunde gefunden, und so kann es jetzt in einer, wie ich hoffe, wesentlich verbesserten Gestalt neu erscheinen. Es ist vornehmlich in drei Punkten geändert. Früher fehlte

das rechte Gleichmaß der Zeiten; die Neuzeit, namentlich das 19. Jahrhundert, kam entschieden zu kurz; jetzt hoffen wir jenes Gleichmaß hergestellt zu haben. Ferner enthielt die frühere Behandlung zu viel Reflexion; das eigene Bild der Denker wurde bisweilen dadurch getrübt. Auf eine Beleuchtung und Beurteilung der Denker können wir auch jetzt nicht verzichten, aber sie soll jetzt mehr aus der Darlegung selbst hervorgehen; solche größere Sachlichkeit wird auch die Anschaulichkeit erhöhen. Endlich ist mehr Mühe darauf verwandt, das Verhältnis der Denker zu ihrer Zeit zu entwickeln, den Hintergrund ihres Schaffens zu zeichnen. Einer Ableitung der großen Werke aus der gesellschaftlichen Umgebung bleiben wir dabei so feindlich wie zuvor, die Unmöglichkeit einer solchen Ableitung dürfte jetzt eher noch deutlicher erhellen. — Die Darstellung suchten wir einfacher, anschaulicher, lebendiger zu gestalten. Ein Buch, welches sich mit den tiefsten Problemen des Menschenlebens befaßt, läßt sich nicht ohne alle eigene Arbeit aufnehmen, aber wir haben mit größtem Eifer gestrebt, diese Arbeit nicht unnütz zu vermehren.

So hoffen wir, daß das Buch sich in der neuen Gestalt einen noch größeren Kreis von Freunden erwerben wird.

Jena, im Herbst 1896.

Vorwort zur dritten Auflage.

Die dritte Auflage bringt gegen die zweite nicht so große Veränderungen wie diese gegen die erste, doch ist nicht nur die gesamte Darstellung im Sinne einer größeren Klarheit, Einfachheit, Flüssigkeit sorgfältig revidiert, und es sind dabei namentlich die einleitenden Erwägungen umgestaltet, sondern es ist auch in der Anordnung einiges verändert, namentlich bei der Neuzeit, und es ist endlich im Inhalt manches kräftiger ausgeprägt, einzelnes, wie der Abschnitt über die deutsche Romantik, neu hinzugefügt. Sehr bereichert ist das Sachregister.

So hofft das Buch mit der neuen Gestalt in noch weitere Kreise Eingang zu finden; unter den alten Freunden aber fühlt es sich namentlich denen zu Dank verpflichtet, die es entweder durch eingehende Besprechungen förderten, oder es durch Übersetzungen dem ausländischen Publikum näher zu bringen suchen.

Jena, im Mai 1899.

Rudolf Eucken.

Inhalt.

Einleitung.

Die Frage, was unser Leben als Ganzes bedeutet, was es an Zielen enthält und an Glück verheißt, das Lebensproblem mit Einem Worte, bedarf heute keiner umständlichen Einführung: ein tiefer Spalt im Sein der Gegenwart, eine schroffe Entzweiung von Arbeit und Seele, giebt ihm eine unwiderstehliche Gewalt. Die letzten Jahrzehnte und Jahrhunderte haben eine unermeßliche Arbeit verrichtet und dadurch einen neuen Anblick der Welt, eine neue Art des Lebens geschaffen. Aber der stolze Siegeslauf dieser Arbeit war nicht zugleich eine Förderung der Seele, ihre glänzenden Erfolge keineswegs stets ein Gewinn des ganzen und inneren Menschen. Denn mit ihrem rastlosen Getriebe richtet sie uns mehr und mehr auf die Welt um uns und bindet uns an ihre Notwendigkeiten, die Leistung für die Umgebung wird immer ausschließlicher unser ganzes Leben. An dem Leben aber hängt schließlich auch das Sein. Wird alles Sinnen und Vermögen draußen festgehalten und die Sorge für das innere Befinden, für den Stand der Seele immer weiter zurückgedrängt, so muss die Seele verkümmern; der Mensch wird leer und arm inmitten aller Erfolge, er sinkt zu einem bloßen Mittel und Werkzeug eines unpersönlichen Kulturprozesses, der ihn nach seinen Bedürfnissen verwendet und verwirft, der mit dämonischem Zuge über Leben und Tod der Individuen wie der Geschlechter dahinbraust, ohne Sinn und Vernunft in sich selbst, ohne Teilnahme und Sorge für den Menschen.

Eine Bewegung jedoch, deren zerstörende Wirkung der Einzelne so unmittelbar an sich selbst empfindet, muss bald einen Rückschlag

erfahren; bei solchen Fragen ist schon das Bewußtwerden eines Problems der Beginn einer Gegenwirkung. Der Mensch kann einmal seine Seele nicht verleugnen, die Sorge um ihr Befinden nicht einstellen, seine Innerlichkeit erhält sich bei aller Einschüchterung als ein selbständiger Kreis, sie kann nicht aufhören, alles Ereignis auf sich zu beziehen und von sich aus zu messen. Gerade die Anfechtung treibt das Subjekt zur Besinnung auf das unverlierbare Grundrecht seines unmittelbaren und ursprünglichen Lebens; alsdann fühlt es sich wie ein Riese, der nur zum Bewußtsein seiner Kraft zu erwachen braucht, um aller Unermeßlichkeit der Außenwelt überlegen zu sein. Wenn aber mit solcher Wandlung ein heißes Verlangen durchbricht nach selbsteigenem Leben und nach innerem Wohlsein, wenn den Menschen gar eine Angst befällt um die Vernunft seines Daseins und das Heil seiner Seele, so ist die Welt für ihn mit Einem Schlage verwandelt, er aber aus dem vermeintlich sicheren Besitz in ein mühsames Zweifeln und Suchen zurückgeworfen.

Eine solche Bewegung gegen die Entseelung des menschlichen Daseins ist heute augenscheinlich in kräftigem Aufsteigen; mag die Mechanisierung äusserlich noch fortschreiten, der Glaube an sie ist gebrochen, der Kampf gegen sie hat begonnen. Große Bewegungen der Gegenwart zeigen bei allem Unterschiede einen gemeinsamen Zug nach dieser Richtung. Denn sowohl aus der Gewalt und Leidenschaft der sozialen Flut, als aus der sichtlichen Erstarkung des religiösen Zuges, als aus dem Sturm und Drang des künstlerischen Schaffens spricht ein und dasselbe Verlangen: ein heißes Sehnen nach mehr Glück, nach mehr Entfaltung des Menschenwesens, nach einer Umwandlung, Erhöhung, Erneuerung unseres Lebens.

In allem Anschwellen hat jedoch diese Bewegung noch eine große Unfertigkeit und Verworrenheit. Nicht nur durchkreuzen und hemmen einander oft die einzelnen Strömungen, auch der Hauptzug der Bewegung zeigt ein merkwürdiges Gemisch von Höherem und Niederem, von Edlem und Gemeinem, von jugendlicher Frische und greisenhaftem Raffinement. Statt in der Innerlichkeit selbst eine Welt zu ergründen und aus der Freiheit ein Gesetz zu entwickeln, wähnt das Subjekt sich oft um so größer, je mehr es sich von aller, auch der inneren Bindung losreißt und sich in freischwebender Stimmung zu leerer Hohlheit aufbläht; bei solcher Leere wird es ein Spiel von Wind und Welle und verliert alle Wehr selbst gegen das Unsinnige und Fratzenhafte. So umfängt uns zunächst eine trübe Gärung und ungestüme Leidenschaft; den Glauben an eine Vernunft dieser Be-

wegung kann nur festhalten, wer sie als einen bloßen Anfang versteht und zugleich darauf vertraut, daß die geistige Notwendigkeit, die in ihr wirkt, schließlich alle Irrung und Eitelkeit der Individuen überwinden und einen inneren Aufbau des Lebens vollziehen wird. Dazu aber bedarf es auch unsererseits unsäglicher Arbeit, es gilt zu scheiden und zu sichten, zu klären und zu vertiefen; nur in hartem Kampfe gegen sich selbst kann die Zeit ihr echtes Wesen erreichen und ihre weltgeschichtliche Aufgabe lösen.

Der Teilnahme an diesem Kampfe kann sich auch die Philosophie nicht entziehen; sie müsste denn über der Kleinarbeit der Schulwissenschaft ganz ihre Aufgabe als Weltwissenschaft vergessen. Den Kern ihrer Leistung wird dabei die Erhebung der Sache ins Ganze und Prinzipielle bilden, die deutliche Orientierung über die Gesamtlage, die energische Herausarbeitung der letzten Ziele. Das aber ist nicht erreichbar durch ein Wiederaufnehmen älterer, wenn auch noch so bedeutender Leistungen; es verlangt eine unmittelbare, mit voller Selbständigkeit einsetzende Gedankenarbeit. Denn viel zu eigentümlich ist die Lage der Zeit und viel zu sehr ist durch umstürzende Wandlungen der Thatbestand des Lebens verändert, als daß nicht auch die Gedankenwelt eine eigene und neue Gestalt annehmen müßte; die Zeit wahrhaft fördern kann nur, was ihre eigenen Kämpfe und Erfahrungen auf sich nimmt.

So darf die geschichtliche Betrachtung der selbständigen Arbeit nicht ihren Raum verkürzen. Aber was in keiner Weise diese Arbeit zu ersetzen vermag, das könnte ihr ganz wohl nützliche Dienste leisten, das könnte vielleicht zu wertvoller Steigerung des Gedankenprozesses wirken, dem es sich unterordnet. Daß dies in Wahrheit möglich ist, und daß auch eine Vorführung der Lebensanschauungen der grossen Denker dazu ein wenig beitragen kann, das sei etwas näher erörtert. Denn mit dieser Behauptung steht oder fällt unser ganzes Unternehmen.

Das eigene Streben nach Klärung irgend unterstützen können die Lebensanschauungen der großen Denker nur, wenn uns Lebensanschauung mehr bedeutet als dem landläufigen Sprachgebrauch. Wir begehren nicht eine Blütenlese von einzelnen Äußerungen der Denker über Leben und Schicksale des Menschen, nicht eine Sammlung zerstreuter Reflexionen und Konfessionen. Denn solche Äußerungen spiegeln oft nur zufällige Stimmungen und verstecken den Kern der geistigen Art leicht mehr als sie ihn enthüllen; auch neigen zu breiter Reflexion oft flache Naturen, die wenig Bedeutendes zu sagen haben,

während tiefere Geister weit eher ihre Empfindung in die Substanz der Arbeit und das Heiligtum des Gemütes verschließen.

Was uns beschäftigen soll, ist nicht die Reflexion der Denker über das Menschenleben, sondern dessen wirkliche Gestaltung, dessen Thatbestand in ihrer Gedankenwelt. Wir fragen, welches Licht ihre Arbeit auf das menschliche Dasein wirft, welche Stellung und welchen Inhalt sie ihm anweist, wie ihr aus Ergehen und Thun ein Ganzes entsteht, wir fragen mit Einem Worte nach dem hier gewonnenen Charakter des Menschenlebens. Bei dieser Frage werden die Denker nicht nur das Ganze ihrer Überzeugungen einsetzen und ihr Eigenstes und Persönliches aussprechen, sie werden bei diesem uns allen gemeinsamen Probleme besonders durchsichtig und verständlich werden, sie können sich hier besonders einfach geben und zu jedem reden, der an jenem Probleme teilnimmt. Wenn aber ein Kontakt hergestellt wird, sollte er nicht zur Steigerung, Klärung, Vertiefung des eigenen Strebens wirken?

Aber kommt in den einzelnen großen Denkern zum Ausdruck, was das Ganze der menschlichen Arbeit an Wertvollem hat, und erhalten wir bei ihnen zugleich mehr als der alltägliche Durchschnitt bietet? Wir glauben, diese Frage muss auch der bejahen, wer mit uns einen Heroenkult sterblicher Menschen als eine Verirrung ablehnt. Denn wie alles geistige Wirken, so ist auch die Gedankenarbeit in jenem Durchschnitt viel zu sehr verquickt mit Fremdem und Niederem, sie wird viel zu sehr durch kleinmenschliche Interessen herabgezogen und zerstreut sich viel zu sehr in vereinzelte Erscheinungen, als daß daraus, etwa durch langsame Summierung, ein charaktervolles Gedankenbild des Lebens hervorgehen könnte. Es war allezeit nur wenigen zugleich die Größe der Gesinnung, die innere Freiheit, die bildende Kraft verliehen, um die geistige Aufgabe als einen unbedingten Selbstzweck zu erfassen, der endlosen Mannigfaltigkeit eine Einheit, dem trüben Durcheinander klare Gestalten abzuringen, um unter dem Zwange des geistigen Schaffens die sichere Weltüberlegenheit zu gewinnen, ohne die es kein Gelingen und keine Freudigkeit giebt. Diese Überlegenheit bedeutet keine Ablösung der produktiven Geister von der geschichtlichen und sozialen Umgebung. Denn ohne Voraussetzungen und Umgebungen ist auch das Größte undenkbar. Der Boden muß bereitet sein, Anregungen und Probleme kommen aus der Zeit, in gewisser Hinsicht erscheint das Große als die Vollendung der Zeit und der befreiende Gedanke als eine Aufklärung der Gesamtheit über ihr eigenes Wollen. Aber zugleich steht alles große

Werk in einem Gegensatz zur Zeit, es vollzieht durch sein Erscheinen eine Scheidung der Zeit, es strebt hinaus über alle und jede Zeit. Das Individuum ist groß nie durch seine bloße Partikularität, es muß etwas Allgemeines der menschlichen Art in sich verkörpern, eine gemeinsame und bleibende Möglichkeit zur Verwirklichung bringen, sonst könnte es sich nie zu klassischer Höhe erheben und mit zwingender Kraft die Anderen fortreißen. Die untrennbare Verwebung dieses Allgemeinen mit dem Individuellen bleibt ein großes Geheimnis, das sich immer nur annähernd lösen läßt. Aus jenem Vordringen zu einem Allgemeingültigen und Notwendigen aber begründet sich die Zeitüberlegenheit und die bleibende Bedeutung der großen Werke, ihre unvergängliche Jugendkraft, die Unerschöpflichkeit ihrer Wirkung. Sehen wir so in den klassischen Leistungen ewige Wahrheiten sich dem Wechsel und Wandel der Zeit entringen, und gelten uns die großen Individuen als die Brennpunkte des gesamten geistigen Lebens, in denen sich seine sonst vereinzelten Strahlen konzentrieren, um nach kräftiger Verstärkung in das Ganze zurückzuwirken, so kann kein Zweifel mehr darüber sein, daß in ihnen der Kern der menschlichen Gedankenarbeit erreicht wird.

Was uns aber die einzelnen schaffenden Denker wertvoll macht, das muß auch ihre Gesamtheit empfehlen. Indem die verschiedenen Gestalten nacheinander auftreten, breiten sich die Möglichkeiten menschlicher Lebensführung vor uns aus, die großen Gegensätze, die unser Wesen umschließt, erhalten eine lebendige Verkörperung, Erfahrungen reihen sich an Erfahrungen, durch die Bewegung wächst unablässig das Bild des Ganzen, und in diesen Lebensprozeß wird mächtig hineingezogen, wer sich jene Kämpfe und Erfahrungen in eine innere Gegenwart stellt. Das aber kann am ehesten von den großen Männern her geschehen; deutlich genug lässt ihre Arbeit eine Geschichte der Ideale der Menschheit durchschimmern. — Eine weitere Spannung erhält die Betrachtung der ganzen Reihe durch die Hoffnung, in dem Nacheinander einen inneren Zusammenhang, ein allmähliches Vordringen zu entdecken. Mag der erste Anblick dem noch so ungünstig sein, da die Geschichte der Philosophie sich zunächst wie ein Krieg aller gegen alle ausnimmt und die Helden gerade in ihrer kräftigen Ausprägung einander schroff abzustoßen scheinen, dieser Anblick selbst kann sich vor einer tiefer dringenden Erwägung nicht behaupten. Denn nur so lange besteht er, als die philosophischen Systeme für bloße Kunststücke theoretischer Konstruktion, für subjektive Ansichten und Einfälle der Individuen gelten. Von

dieser dürftigen Fassung wird aber gerade die Versenkung in die Lebensanschauungen der großen Denker befreien. Denn hier sehen wir die Systeme durchaus abhängig von der Ausdehnung und der Tiefe des Lebensprozesses, und die Arbeit der Begriffe beherrscht von dem Triebe nach Erschließung und Gestaltung geistiger Wirklichkeit; in solcher Erschließung könnte sehr wohl inmitten alles Streites der Individuen das Ganze einen Fortschritt vollziehen, die großen Denker aber würden uns die Hauptphasen dieser Bewegung sichtbar machen, sie würden uns geleiten an die Schwelle der Gegenwart und in der eigenen Zeit einen weltgeschichtlichen Stand der Aufgabe erkennen lassen. Die Lage unserer Zeit enthält wahrhaftig Antriebe genug, eine engere Verknüpfung mit dem Ganzen der weltgeschichtlichen Bewegung zu suchen. Wir bedürfen heute gegenüber der kläglichen Enge der Parteien weiterer Horizonte, gegenüber der Vergriffenheit der umlaufenden Werte einer Berührung mit ursprünglichem Schaffen, gegenüber ruheloser Hast und sophistischer Willkür einer Befestigung in ewigen Wahrheiten, gegenüber einer künstlichen Verwickelung des Lebens einer Rückkehr zu schlichterer Einfalt: nun wohl, sollten wir zur Stärkung für solche Aufgaben nicht gern zu dem zurückblicken, was bei den Größten einfach, wesenhaft, allgemeinmenschlich war?

Es läßt sich aber solches Unternehmen nicht beginnen, ohne in kurzem auch der Hemmungen und Widerstände zu gedenken, welche nicht nur von außen her, sondern auch aus der eigentümlichen Lage der heutigen Wissenschaft ihm entgegenwirken: sowohl mit dem Verlangen nach strenger Objektivität als mit dem Zuge nach Detailforschung kann es leicht feindlich zusammenstoßen. Eine Objektivität im rechten Sinne fordert gerade eine Behandlung der Lebensanschauungen mit Nachdruck. Denn wie ließe sich jener ganzen Reihe so verschiedenartiger Denker gerecht werden, ohne ein Fernhalten aller Parteischablone, ein Abstreifen bloß individueller Laune und Stimmung? Es gilt, jene Persönlichkeiten möglichst aus ihrem eigenen Wollen und Werden zu verstehen, überall zum springenden Punkt des Schaffens vorzudringen, in aller Fülle der Äußerungen die Einheit der belebenden Seele aufzusuchen. Auch bei der Auswahl, Abstufung, Zusammenfassung der einzelnen Denker sind sachliche Kriterien, ist eine innere Notwendigkeit zu erstreben. Aber eben solche Aufgaben verlangen ein unablässiges Urteilen, ein Sichten und Sondern, eine Anlegung von Maßstäben, kurz ein Einsetzen eigener Überzeugungen. Wer das alles verwirft und fernhalten will, der erniedrigt

das Denken zu bloß subjektiver Meinung, der verkennt das Zwingende, Überwindende, Allgemeingültige, das aus seiner echten Arbeit hervorbrechen kann, der müßte konsequenterweise alle Theorie aus der Wissenschaft verbannen und sie in einen Haufen einzelner Daten und Notizen verwandeln. Was sich gewöhnlich Objektivität nennt, ist nicht ein Denken ohne Voraussetzungen, sondern nur ein Denken ohne ein Bewußtsein seiner Voraussetzungen, es ist in Wahrheit eine verblaßte und verschämte Subjektivität, die landläufige Meinungen als ausgemachte Wahrheiten behandelt und sich zugleich aller Rechenschaft entzieht. Kein Verfahren ist gefährlicher als dieses, welches das sicherste zu sein glaubt. Wir sind uns bewußt, auch in der historischen Forschung ein Ganzes von philosophischen Überzeugungen zu vertreten, das seine Begründung freilich nur an anderer Stelle finden kann.

Den Zug zur Detailforschung kann unsere Arbeit weithin freudig anerkennen: sie begrüßt in ihm einen wertvollen Bundesgenossen gegen eine abstrakte und schematische Fassung der Denker. Denn nicht nur hat die Detailforschung durch die Verschärfung und Verfeinerung der Methode das überlieferte Bild der Denker im Einzelnen in dankenswerter Weise berichtigt, sie vollzieht auch in seinem Ganzen eine höchst willkommene Verwandelung. Wenn sie weit mehr das Gedankengewebe in seine einzelnen Fäden auflöst und seinen treibenden Kräften nachspürt, wenn sie die Umgebungen und Bedingungen des Schaffens zeigt, das allmähliche Werden verfolgt u. s. w., so wird das Ganze konkreter, charakteristischer, anschaulicher; der Denker erscheint nun nicht mehr als ein bloßer Repräsentant einer allgemeinen Idee, nicht als ein bloß intellektuelles Phänomen oder gar eine logische Maschine, sondern als eine geistige Realität, ein lebendiger und unerschöpflicher Mikrokosmos. Und eben dieses macht ihn uns wertvoll. Aber so zur Vertiefung wirken kann die Detailforschung nur, wenn sie neben sich andere Aufgaben anerkennt, nicht mit ihren Mitteln alles leisten will. Möchte sie aus den mannigfachen Elementen die bewegende Einheit, aus den Beziehungen und Umgebungen das innere Wesen ableiten, so gerät sie in Gefahr, den Gewinn in Nebensachen mit einem Verlust in der Hauptsache zu erkaufen, den Denkern alle Selbständigkeit des Geistes und alle Ursprünglichkeit des Schaffens zu rauben und zugleich allen Unterschied zwischen groß und klein zu verwischen. Dann ließe sich nicht mehr von „großen“ Denkern reden.

So verbleiben manche Bedenken und Widerstände; sie dürfen und

sollen nicht leicht genommen werden. Aber uns von der Arbeit abschrecken oder die Freude an ihr trüben können sie nicht. Die Betrachtung der Lebensanschauungen der großen Denker behauptet gegenüber allen Zweifeln einen eigentümlichen Reiz und wohl auch Wert. Aus der Arbeit jener Männer spricht zu uns mit hinreißender Gewalt ein heißes Verlangen nach Wahrheit und Glück, aber zugleich haben die reifen Werke, zu denen sich jenes Verlangen geklärt hat, eine zauberische Kraft der Beruhigung und Befestigung; alle Abweichung der eigenen Überzeugung kann die Freude an der siegreichen Macht ursprünglichen Schaffens, der durchdringenden Klarheit lichtvollen Gestaltens nicht vermindern. Jene großen Geister sind uns durch Lehre und Wert bekannt, ja vertraut; tausend Fäden verbinden mit ihnen unsere Arbeit. Aber bei aller Beschäftigung bleiben sie uns in dem Ganzen ihres Wesens oft fremd; die Göttergestalten des Pantheon, in das wir nur von draußen blicken, steigen nicht von ihrem Piedestal zu uns herab, um unsere Mühen und Sorgen zu teilen; sie scheinen auch untereinander nicht durch ein gemeinsames Werk verbunden. Mit der Wendung zum Kern ihres Schaffens, mit dem Vordringen zu der seelischen Tiefe, wo ihre Arbeit zur Selbstentwickelung und Selbsterhaltung ihres Wesens wird, muß sich das gänzlich ändern: die kalten Gestalten erhalten Leben und beginnen zu uns zu reden, ihr Schaffen zeigt sich von denselben Fragen bewegt, an denen unser eigenes Wohl und Wehe hängt. Zugleich gewinnen jene Helden untereinander einen Zusammenhang, sie alle werden Arbeiter an einem gemeinsamen Werke: dem Aufbau einer geistigen Wirklichkeit im Bereich des Menschen, dem Kampfe für eine Vernunft unseres Daseins. Nun können alle Scheidewände fallen und wir eintreten in jenes Pantheon als in unsere eigene Welt, ja unser geistiges Heim.

Erster Teil.

Das Griechentum.

A. Die Denker der klassischen Zeit.

1. Vorbemerkungen über die griechische Art und Entwickelung.

Die richtige Schätzung der griechischen Denker ward oft gehemmt durch eine Überschätzung der Durchschnittsart ihres Volkes; diesem ward als natürliche Eigenschaft beigelegt, was thatsächlich die geistige Arbeit der Führer in höchster Anspannung errungen hat. Weil das Schaffen an seinen Höhepunkten in sich selbst seine Befriedigung fand, und von hier eine sonnige Heiterkeit der Stimmung wie ein sicheres Ebenmaß der Gestaltung ausstrahlte, so schien das griechische Leben ein unablässiger Festtag; weil dort eine vornehme Gesinnung alle bloße Nützlichkeit verscheuchte, so schien das Denken und Sinnen aller von geistigen Problemen erfüllt. Die Werke der führenden Geister konnten alsdann nicht mehr bedeuten, als einen Niederschlag der sozialen Atmosphäre. Aber dieser Schein verschwindet rasch bei näherem Zusehen. Wer das politische Durchschnittstreiben der Griechen mit seiner Unruhe und Leidenschaft, seiner Scheelsucht und Gehässigkeit verfolgt, wer der vielgestaltigen Bethätigung griechischen Erwerbssinnes und griechischer Schlauheit nachgeht, wer von der Komödie her in das oft recht widerwärtige Alltagsleben blickt, der wird sich bald überzeugen, daß auch die Griechen an erster Stelle Menschen waren wie wir anderen, daß auch sie ihre Grösse nicht als ein bequemes Erbteil von der Natur empfingen, sondern sie in hartem Kampfe, auch gegen sich selbst, erst zu erringen hatten. Damit erhöht sich die Stellung der grossen Denker, und ihr Lebenswerk wächst weit hinaus über alle Umgebung.

Aber den Denkern ihre Überlegenheit gegen den Durchchnitts wahren, heißt nicht sie von der geistigen Arbeit ihres Volkes ablösen. Daß diese Arbeit auf griechischem Boden zu unvergleichlicher Kraft und Grösse erwuchs, und daß sie durch alle Mannigfaltigkeit einen gemeinsamen Charakter festhielt, das hat den Denkern den Weg geebnet, das umfängt sie mit anregender, bildender, richtender Kraft. Wohl konnten sie ihr Ziel nicht erreichen, ohne vor allem dem eigenen Genius zu vertrauen und auch den offenen Kampf mit der Volkskultur nicht zu scheuen. Aber ihr Streben hat nicht die trübe Einsamkeit und Verlassenheit, welche spätere Zeiten gelehrter Bildung und verwickelterer Lebensbedingungen oft zeigen. Selbst im feindlichen Zusammenstoß erlischt hier nicht alle Gemeinschaft, die Kämpfe selbst verhelfen vielmehr oft einer tieferen Seele, einem wesenhafteren Kern des Ganzen zu siegreichem Durchbruch gegen niedere Daseinsformen. Wohl muss das Denken mit seinem Streben nach Wahrheit alles auflösen, was an der Zufälligkeit von Ort und Zeit haftet. Aber um so deutlicher enthüllt es einen unvergänglichen Bestand, der mit ewiger Jugendfrische fortleben und die ganze Menschheit fördern kann. Dieser Zusammenhang der Denker mit dem Ganzen der Arbeit ist namentlich eng in der Epoche der nationalen Gestaltung der Kultur, die uns zunächst beschäftigt; aber er verliert sich auch nicht in der Zeit des Hellenismus, wo der Zug vom Nationalen zum Allgemeinmenschlichen geht und das Denken lediglich auf die Reflexion des Einzelnen gestellt scheint. Ja auch in den späten und wirren Zeiten, wo das Griechentum von dem massenhaften Zustrom fremder Elemente schier überflutet wird, zeigt das feinere Geäder immer noch die Spuren altgriechischer Denkart; selbst auf der einbrechenden Nacht liegt noch ein Strahl derselben Sonne, in deren Vollglanz die unsterblichen Meisterwerke reiften.

So bedarf es zum Verständnis der Denker einer Erinnerung an ihre geistige Umgebung, wenigstens einige Hauptzüge seien hier angedeutet. — Nichts fällt bei den Griechen mehr ins Auge, als die grosse Energie des Lebens, der Trieb zur Entfaltung aller Kräfte, die jugendfrische Lust am Wirken und Schaffen. Eine träge Ruhe wird durchweg verpönt, die Thätigkeit bedarf zur Empfehlung keiner Prämie, sie reizt und erfreut durch sich selbst. Sich thätig zu den Dingen zu verhalten, das war immer der Kern griechischer Lebensweisheit. Aber in aller Beweglichkeit verläßt hier die Thätigkeit nicht den Boden einer vorhandenen Welt, auch ihr kühnster Flug führt immer wieder dahin zurück; sie vermißt sich nicht, aus ihrer

eigenen Bewegung die Dinge zu schaffen, sondern sie lässt diesen eine eigene Natur, strebt aber nach einer fruchtbaren Wechselwirkung, um sich an ihnen und sie durch sich zu bilden. Bei solcher Art ist die Thätigkeit nicht zunächst gegen sich selbst gekehrt und mit ihrem eigenen Zustand beschäftigt, sondern sie wird erst von der Erfahrung und Verwickelung der Arbeit auf sich selbst zurückgeworfen, und auch dann strebt sie rasch nach einer neuen Welt, um wieder an einer Weite und Wahrheit der Dinge teilzugewinnen. Daher kann hier kein dumpfes Grübeln, kein traumhaftes Weben eines abgelösten Gefühles aufkommen, die Stimmung bleibt eng gebunden an die Thätigkeit. Hält uns aber das Wirken in festem Zusammenhang mit den Dingen, so werden wir durch sie wachsen und unsere Art wird sich ihnen mitteilen. Die griechische Art beseelt ihre Umgebung, sie wirft überallhin einen Abglanz menschlichen Lebens. Da sie aber dabei die Eigentümlichkeit der Dinge nicht unterdrückt, sondern in sich aufnimmt, so vermag jenes Leben aus ihnen zu lernen; es wird durch sie weitergebildet, geklärt, veredelt. Daher ist das Personifizieren der Umgebung bei den Griechen ungleich vornehmer und fruchtbarer als bei den anderen Völkern; das Menschliche verharrt nicht bei der Roheit des Anfanges, sondern es empfängt durch die Spiegelung im großen All eine unablässige Läuterung, um von dort in höherer Form zum eigenen Kreise zurückzukehren.

Zugleich wird die Thätigkeit zur Wehr und Waffe in den Erlebnissen und Fährnissen unseres Daseins. Gegenüber allen Schicksalen benimmt der Grieche sich aktiv, er sucht auf einen Punkt der Aufbietung eigener Kraft zu kommen und durch solche Wendung ins Positive auch dem Leide eine Vernunft abzuringen. Das Feindliche wird mutig angegriffen und, wenn nicht völlig überwunden, so doch energisch abgewehrt; in solchem Kampfe entfaltet der Mensch seine Kraft, ja gewinnt er eine weltüberlegene Seelengrösse. Nur ein Mißverständnis kann darin ein Leichtnehmen des Dunkeln und Bösen, einen bequemen Optimismus finden. Wo die Erfahrung des Lebens so voll und so rein in den Gemütern nachklingt, wie in der geistigen Arbeit der Griechen, da wird auch jenem Feindlichen die Tiefe der Empfindung nicht fehlen. In Wahrheit hat das Griechentum aufs ernstlichste damit gerungen, es hat immer mehr an den Dingen und an sich selbst verändern, es hat sich immer mehr auf eine reine Innerlichkeit zurückziehen müssen, um in einen Stand der Thätigkeit zu gelangen. Aber es hat den Weg dahin gefunden, solange es sich selbst erhielt; es hat aus einem solchen thätigen Benehmen immer

neuen Mut geschöpft und auch bei gesteigerter Herbigkeit des Schmerzes eine Vernunft im Kern des Daseins behauptet.

Wie hier der Mensch in der Thätigkeit seinen festen Halt findet, so vermag er auch seinen Schöpfungen Leben und Thätigkeit einzuflößen. Als Lebewesen, als beseelte Individuen erscheinen hier die menschlichen Gemeinschaften, vornehmlich der heimatliche Staat; auch für die Werke der griechischen Kunst ist nichts bezeichnender, als die Erfüllung mit seelischer Bewegung, das Streben zu lebendiger Wirkung. Bis in die kleinsten Elemente reicht solche Beseelung, auch das sonst Starre und Tote zeigt hier einen Pulsschlag inneren Lebens.

Schon jene freundliche Stellung der Thätigkeit zu den Dingen läßt erwarten, daß sie nicht einförmig ins Weite und Breite geht, sondern daß sie dem Reichtum der Wirklichkeit gerecht wird und zugleich selbst eine große Mannigfaltigkeit entwickelt. In Wahrheit sehen wir die Kulturarbeit mit wunderbarer Universalität alle verschiedenen Gebiete ergreifen, die Erfahrungen eines jeden durchkosten, aller Besonderheit ihr volles Recht gewähren. Bewegungen, die sonst einander ausschließen, werden hier mit gleicher Kraft und Liebe aufgenommen; alle Hauptrichtungen der späteren Kulturentwickelung bis in die Gegenwart hinein finden hier eine Anknüpfung. Wer das bestreitet und den Griechen etwa in der Religion oder im Recht, in der positiven Wissenschaft oder im technischen Erfinden eine Grösse des Schaffens abspricht, der mißt entweder ihre Leistungen nach fremden Maßstäben, oder er hält sich an eine einzige, allein als klassisch gefeierte Epoche. Im besonderen verweilt die Betrachtung der Neueren oft ausschließlich bei dem, was in Wahrheit das Größte sein mag, was aber keineswegs das Einzige ist: bei der Kraft der Synthese, dem künstlerischen Gestalten zu einem Ganzen. Daß die Griechen auch in nüchterner Beobachtung, scharfsinniger Analyse, auflösender Reflexion stark waren, das gehört nicht minder zum Gesamtbild ihres Wesens, das damit an Weite gewinnt, was es an Glätte verlieren mag.

Bei solcher Weite wird die Arbeit des Ganzen nicht bedrückt und beengt durch die besondere Natur eines einzelnen Gebietes, sondern sie hat die Freiheit und Offenheit, von allen Seiten aufzunehmen; sie kann große Erfahrungen machen und durch sie fortschreiten. Diese geistige Elastizität ermöglicht eine bedeutende Geschichte; die verschiedensten Phasen können in einem inneren Zusammenhange bleiben und das Ganze große Wendungen vollziehen,

ohne einen Bruch mit der eigenen Art und eine Aufhebung der Kontinuität. Durch nichts dünkte sich der Grieche so sehr von den Barbaren geschieden als durch diese Weite und Freiheit seines Lebens, dem vollen Gegenstück zur dumpfen Befangenheit jener.

Zur Freiheit aber gesellt sich geschwisterlich die Klarheit. Was immer den Menschen berührt und bewegt, was von außen an ihn kommt, und was von innen aufsteigt: es soll zur vollen Durchsichtigkeit gelangen. Erst wenn es den trüben Eindruck des Anfanges überwunden hat und sonnenhell vor unserem Auge steht, ist es in unser Leben aufgenommen und von unserer Thätigkeit angeeignet. Ja, mit der anschaulichen Gegenwart scheint eine völlige Einigung zwischen Thätigkeit und Gegenstand erreicht; zu unserem eigenen Sein wird, was uns mit einleuchtender Klarheit umfängt.

Es spaltet sich aber dieses Streben in zwei Bewegungen, die einander ergänzen und bekämpfen, suchen und fliehen: eine wissenschaftliche und eine künstlerische, eine logische und eine plastische.

Einmal ein mächtiger Drang zu begreifen und zu verstehen, mit dem Licht des Denkens das Dunkel der Welt zu erhellen. Hier gilt es, die chaotische Zerstreuung zu überwinden, alle Erscheinungen zu verketten, die verschiedenen Lebensäußerungen auf einen gemeinsamen Grund zurückzuführen, aus allem Wechsel und Wandel beharrende Größen herauszusehen. Ein solches Streben beginnt lange vor der Wissenschaft, schon die ältesten litterarischen Schöpfungen enthalten, wenn auch verschleiert, den Gedanken einer allgemeinen Ordnung der Dinge, der eine vage und blinde Willkür ausschließt. Jenes Streben aber kann sich nicht weiter entwickeln und einen wissenschaftlichen Charakter annehmen, ohne daß sich das Weltbild vom Sichtbaren ins Unsichtbare verschiebt; ja das Denken wird bei voller Ausbildung seiner Selbständigkeit stark genug, allein seiner eigenen Notwendigkeit zu vertrauen und seiner Forderung eines echten Seins die ganze sinnliche Welt aufzuopfern, sie zur bloßen Erscheinung, ja zum Schein herabzusetzen. So werden die Griechen die Schöpfer der Metaphysik, und weit über die Schulwissenschaft hinaus ist ein metaphysischer Zug ihrer Arbeit eingepflanzt; große Gedanken erfüllen ihr Leben und Schaffen. Auch im eigenen Seelenleben drängt es sie zwingend zur Klarheit und Bewußtheit; was nicht Grund und Rechenschaft ablegen kann, gilt als minderwertig, ein helles Wissen soll alles Handeln begleiten und durchdringen. Ja, es wird die Einsicht zur Seele des Lebens, die rechte Erkenntnis scheint alles Gute

zu wirken, das Böse aber wird ein bloßes Verfehlen, ein Irregehen des Urteils.

Aber solchem Anspruch des Denkens und solcher Verwandlung des Daseins in eine Gedankenwelt wirkt kräftig entgegen ein Zug zur sinnlichen Anschauung und künstlerischen Gestaltung. Der Grieche will nicht bloß begreifen, er will auch schauen, er will das Bild als Ganzes vor sich sehen und in sinnlicher Gegenwart festhalten; zum strengen Denken gesellt sich als Widerpart die leichtbeflügelte Phantasie, auch sie nicht ohne Gesetze, vielmehr unverwandt auf Maß, Ordnung, Harmonie gerichtet. Hier drängt alles zur lebendigen, vollausgeprägten Gestalt; alle Bildung wird nach draußen hin abgegrenzt und in sich selbst abgestuft, alle Verhältnisse werden abgewogen und festgelegt; alles Einzelne empfängt eine Grenze, indem es eine Grenze setzt. Die Ausbreitung dieses Wirkens über die Welt verwandelt das anfängliche Chaos in einen Kosmos, sie vertreibt alles Ungeschlachte und Fratzenhafte. Im besonderen will hier das Auge wohlthätig berührt sein; erst im Geschautwerden wird der höchste Glanz der Schönheit erreicht. Eine solche Gesinnung duldet keine Kluft zwischen Innerem und Äußerem, sie läßt sich nicht genügen an traumhafter Ahnung oder symbolischer Andeutung, wie gewöhnlich der Orient; ihr ist die Darstellung nicht eine nachträgliche Zuthat, sondern die unentbehrliche Vollendung des Wesens. Durch dieses Verlangen nach Anschauung wird die Arbeit immer wieder zur unmittelbaren Welt zurückgeführt und bei ihr festgehalten; die Vielheit der Dinge, die dem Denken vor der heißbegehrten Einheit zu verschwinden droht, behauptet hier ein unangreifbares Recht; zur freundlichen Zwillingsschwester der strengen Wahrheit wird die Schönheit. Die Verbindung von beiden, die plastische Gestaltung geistiger Kräfte, bildet die Höhe der griechischen Arbeit. Das Streben zur Wahrheit wird hier durch den Drang zur Gestaltung davor behütet, sich von der Welt abzulösen und ins Ungemessene, Pfadlose zu verlieren; das künstlerische Bilden aber ergreift einen großen Gehalt und widersteht sicher einer Verwandelung in bloßen Reiz und Genuß. Durch solche Wechselwirkung empfängt das Ganze eine innere Bewegung, ein unermüdliches Leben, eine unversiegliche Frische.

Schon in diesen wenigen Zügen erweist sich eine durchaus eigentümliche Art; von ihr ist auch die Arbeit der Philosophie und die Bildung von Lebensanschauungen umfangen. Es erscheinen aber

Lebensanschauungen philosophischer Prägung erst spät, und als sie erscheinen, ist ein tüchtiges Stück geistiger Arbeit, innerer Befreiung schon gethan. Durchgängig war der naivere, den Menschen eng der sinnlichen Umgebung verflechtende Lebensstand verlassen, den die homerischen Gedichte zeigen. Das Werden und Wachsen des Neuen näher zu verfolgen, verhindert freilich das tiefe Dunkel, das über den inneren Bewegungen des 8. und 7. Jahrhunderts liegt, aber im 6. finden wir es schon in deutlicher Entfaltung, und im 5. ist sein Sieg entschieden. Alle Hauptgebiete sind nun von dem Geist der Befreiung und Vertiefung ergriffen.

So zunächst die Religion. Wohl bleiben die alten Götter in Ehren, aber ihr überkommenes Bild erfährt eine energische Kritik. Anstoß und Zorn erregt, was an ihm geläuterten sittlichen Begriffen widerspricht; ein offener Kampf wird nicht gescheut, aber auch in leiserer Art, ja vielleicht kaum bemerkt, vollzieht sich eine Verschiebung ins Sittliche und Geistige. Zugleich wächst das Verlangen nach Einheit; so wenig die Vielheit der Göttergestalten aufgegeben wird, sie ist nicht mehr ein bloßes Nebeneinander; Ein göttliches Sein schimmert durch alle Mannigfaltigkeit hindurch. Zugleich zeigen sich Keime neuer Entwickelungen, Entwickelungen verschiedener, ja entgegengesetzter Richtung. Einerseits von der Forschung her ein pantheistischer Zug, die Überzeugung von einem allumfassenden Leben, einer unpersönlichen Gottheit, aus der auch die Seele des Menschen stammt, und zu der sie nach vollbrachtem Lebenslauf zurückkehren wird. Andererseits aus einer tieferen Empfindung der Ungerechtigkeit irdischer Dinge und aus der Sorge um das eigene Glück und Heil eine Erhebung über das unmittelbare Dasein, eine Ablösung der Seele vom Körper, der Glaube an eine persönliche Unsterblichkeit und die Hoffnung eines besseren Jenseits. So in den Kreisen der Orphiker und Pythagoreer.

Zugleich hatte auch das ethische Leben eine größere Selbständigkeit und Innerlichkeit gewonnen, im besonderen war die Idee des sittlichen Maßes zur Macht gelangt und gab der Gesinnung einen Halt wie dem Handeln eine Norm. Mächtig wirkt auf das ethische Gebiet und überhaupt für die Vertiefung des Seelenlebens die Poesie, weit über die Reflexion der Spruchdichter hinaus. Mit der Wendung zur Lyrik wird ein reiches Empfindungsleben entwickelt und das Bewußtsein des Subjekts gewaltig gesteigert; die Liebe, der Eros, findet einen Ausdruck in der bildenden Kunst wie in der Dichtung. Je innerlicher und bewegter aber das Leben wird, desto mehr wachsen

die Probleme, desto schwerer werden die Widersprüche des menschlichen Daseins empfunden. Das Drama nimmt diese Probleme mutig auf und zieht in seiner Weise die Summe menschlichen Schicksals. Bevor die Philosophie dem Leben einen Halt gab, waren die Dichter die Lehrmeister der Weisheit, ein Mittelglied zwischen der alten Überlieferung und der Gedankenwelt der Zukunft.

Auch die Wandlungen im Staatsleben wirken auf das allgemeine Befinden des Menschen. Mit dem Wachstum der Demokratie wird der Einzelne zur Bewegung und Nutzung aller seiner Kräfte aufgerufen, die gegenseitigen Berührungen vermehren sich, der ganze Lebensprozeß wird beschleunigt. Nicht mehr läßt sich jetzt die überlieferte Ordnung wie selbstverständlich hinnehmen, die Gesetze werden gesammelt und zugleich bearbeitet, dabei erwachen allgemeine Probleme, man beginnt nach der Vernunft des Bestehenden zu fragen, die Einrichtungen anderer Staaten zu vergleichen, mit der Theorie neue Wege zu suchen. So gerät vieles in Fluß, und der kritischen Reflexion eröffnet sich ein weiter Raum. Zugleich erfolgt eine große Ausdehnung des Lebens durch das Wachstum von Handel und Verkehr, namentlich durch die Anlegung von Kolonien, welche mit fremden Kulturen in Berührung bringen und dadurch auch zu geistiger Anregung wirken. Es ist kein Zufall, daß von den Kolonien die Entwickelung der Philosophie ausging.

Mit der Art des Lebens verändert sich auch der Anblick der Welt. Die Philosophie, bei den Griechen charakteristisch genug nicht vom Menschen, sondern vom großen All beginnend, will die Welt aus ihren eigenen Zusammenhängen, auf natürliche Art verstehen, sie dringt auf eine unwandelbare Substanz oder auf feste Maßverhältnisse; sie muß mit dem ersten Eindruck brechen und das anschauliche Bild zerstören, aber mit einem sicheren Instinkt für das Wesentliche baut sie die Welt wieder auf, in Entwürfen, deren geniale Einfalt immer von neuem Bewunderung erweckt. Weniger durch einen direkten Angriff als durch die thatsächliche Leistung wird die mythologische Ansicht der Dinge überwunden und eine wissenschaftliche fest begründet.

Das Streben nach einem eigenen Zusammenhange der Dinge erhält weitere Förderung durch die Astronomie. Indem sie in den Bewegungen der Gestirne Beständigkeit und Gesetzlichkeit aufweist, im Weltbau feste Ordnungen entdeckt und das Ganze in den Anblick Eines Kosmos zusammenschließt, scheint auch das Göttliche alle Willkür abzulegen und sich an ein Gesetz zu binden. Deutlicher

als alle wundersamen Eingriffe es könnten, verkündet die eigene Ordnung und Harmonie der Dinge eine Weltvernunft. — Daß aber eine solche Vernunft nicht nur im Großen waltet, sondern mit Zahl und Maß auch in das Kleine, anscheinend Unfaßbare hineinreicht, das zeigt in überraschender Weise die Entdeckung der mathematischen Verhältnisse der Töne. — Einen großen Einfluß auf die allgemeine Weltanschauung übt auch die Medizin. Nicht nur auf ihrem eigenen Gebiet wird sie durch die Sorge um den Menschen zu einer genaueren Ermittelung der ursächlichen Zusammenhänge getrieben, sie schärft überhaupt die kausalen Begriffe, sie enthüllt die enge Verbindung des Menschen mit der großen Natur, sie erkennt in ihm ein Abbild des Alls, den Mikrokosmos, der alle Hauptsäfte und -kräfte der großen Welt in sich trägt.

Endlich erhält auch das eigene Leben und Thun der Menschheit das Licht einer objektiven Betrachtung. Die Geschichtsschreibung hat kaum ihre Selbständigkeit gefunden, als sie auch einen kritischen Geist entwickelt, an den Überlieferungen sondert und sichtet, in der Beurteilung unserer Schicksale das Übernatürliche mindert und zurückdrängt. Mag dabei die persönliche Empfindung der Autoren eine fromme Scheu vor den unsichtbaren Mächten bewahren, der Zug der Arbeit geht dahin, die Erlebnisse aus der Verkettung von Ursache und Wirkung zu verstehen und das Schicksal an die eigene That zu knüpfen.

Die gleichzeitige Entwickelung aller dieser Bewegungen bietet ein wundervolles Schauspiel, wie es die Geschichte an keiner anderen Stelle aufweist. Mit unvergleichlicher Kraft und Frische erfolgt ein sicheres Aufsteigen von traumhafter Befangenheit und kindlicher Gebundenheit zu einem wachen, freien, männlichen Lebensstande; immer selbständiger wird das Innere, immer mehr weicht die Enge bloßmenschlicher Art einem Leben aus der Gemeinschaft mit dem großen All. In solchen Wandlungen regt und hebt sich das Kraftgefühl des Menschen, große Individuen erscheinen und verfechten ihre Eigentümlichkeit, eine geistige Unruhe ergreift die Welt. Allgemeine Probleme brechen hervor und beherrschen das Interesse, überall ein Drang nach Klärung, Begründung, geistiger Aneignung, ein starkes Wachstum intellektueller Arbeit und allgemeiner Bildung.

Aber so viel an Neuem aufsteigt und an Altem versinkt, es erfolgt zunächst kein schroffer Bruch, keine völlige Umwälzung. Bei aller Erstarkung des eigenen Vermögens hat sich der Mensch noch nicht von den Dingen losgerissen und ihnen entgegengestellt, er hat die gemeinsamen Ordnungen noch nicht abgeschüttelt. Noch war

die Zeit nicht gekommen, wo das Subjekt sich allein auf seine eigene Kraft stellt und keck allem Nicht-Ich Trotz bietet.

Aber diese Zeit mußte kommen, und sie kam. Die Kräftigung des Subjekts, welche jede geistige Bewegung großen Stiles vollzieht, wird schließlich in erregbaren und beweglichen Geistern das Gefühl unbedingter Überlegenheit, voller Selbstherrlichkeit erzeugen; mit solcher Wendung wird die geistige Befreiung zur Aufklärung, und diese muß sich, solange ein Gegengewicht fehlt, immer radikaler gestalten. Das Denken wird zu freischwebender Reflexion, die nichts anerkennt, was nicht in ihr Räsonnement aufgeht; es wird damit eine Macht der Auflösung und Verflüchtigung, es wird vornehmlich ein Todfeind der geschichtlichen Überlieferung. Denn was immer von alter Übung und Sitte es vor sein Forum zieht, das ist schon durch die Ladung gerichtet und verdammt. Entspricht diesem Zerstören kein Aufbauen, so muß das Leben immer mehr ins Leere geraten; eine schwere Krise wird unvermeidlich.

Solche Wendung zu einer radikalen Aufklärung erfolgt bei den Griechen mit den Sophisten. Diese zutreffend zu würdigen ist deshalb so schwer, weil ihr Bild uns vornehmlich durch ihren erbittertsten Gegner überliefert ist und die von diesem gezogenen Konsequenzen leicht als ihre eigenen Behauptungen erscheinen. Vor allem waren die Sophisten nicht Theoretiker, reine Philosophen, sondern Lehrer, Lehrer aller Geschicklichkeit für das praktische Leben, für das Handeln wie das Reden. Sie wollten ihre Schüler tauglich machen, in der Gesellschaft etwas zu leisten und zu erreichen, sie wollten sie im besonderen durch Ausbildung rhetorischer und dialektischer Gewandtheit anderen Menschen überlegen machen. Das alles entsprach einem Bedürfnis der Zeit und hat zur Erweckung und Bildung der Geister viel genützt. Aber mit dem Schätzbaren verschlang sich eng etwas Problematisches, ja Verwerfliches. Denn alles Wirken hier durchdringt die Überzeugung, daß es keine sachliche Wahrheit giebt, daß uns keinerlei allgemeine Ordnungen binden, sondern alles auf der Meinung und dem Interesse des Menschen steht. So ward der Mensch zum „Maß aller Dinge“. Dieses Wort läßt sich verschieden deuten und wohl auch als ein Ausdruck tiefer Weisheit verstehen. Aber in jenen Zusammenhängen, wo es noch keine Scheidung zwischem Zufälligem und Wesentlichem im Menschen gab, und sich ein Begriff der Menschheit von ihrer unmittelbaren Erscheinung in den Individuen und Massen noch nicht losgerungen hatte, besagte es einen Verzicht auf alle allgemeingiltigen Normen, eine Preisgebung

der Wahrheit an das jeweilige Belieben und die schwankenden Neigungen der Menschen. Je nach dem Standort, dem Gesichtspunkt, wie wir heute sagen würden, lässt sich alles so oder so wenden, so oder so beurteilen, läßt sich was einerseits als Recht erscheint, andererseits als Unrecht darstellen und umgekehrt, läßt sich nach Lage und Laune jeder Sache zum Siege verhelfen. So verwandelt sich der Inhalt des Lebens mehr und mehr in Nutzung, Genuss, ja Spiel des bloßen Subjektes; das Individuum kennt keine Schranke und keine Rücksicht, der Kraftmensch verspottet alle ihm entgegengehaltenen Ordnungen als bloße Satzungen, als eine Erfindung der Schwachen, denen er die Gewalt und den Vorteil des Stärkeren als das wahre Naturrecht entgegensetzt. So weicht das Gute dem Nützlichen, alles wird relativ, nirgends findet die Überzeugung einen sicheren Halt, nirgends das Handeln ein Ziel, das den Menschen über sich selbst hinaus bildet und ihm Ehrfurcht einflößt. Gewiß hat auch ein solcher Relativismus seine Bedeutung, und es muß sich jede Überzeugung irgend mit ihm abfinden. Aber sobald er sich zum absoluten Herrscher aufwirft, wird er zum Todfeind alles Großen und Wahren. Seine Dialektik muß alsdann alles Feste zersetzen, sein geistreiches Spiel allen Ernst des Lebens zerstören und alle Tiefe verschließen; alles subjektive Kraftgefühl, alles Gerede von Kraft verdeckt immer weniger den Mangel an echter Kraft, die Hohlheit dieses ganzen Getriebes. Schließlich endet solches bewegliche und witzige Treiben in Frivolität. Nichts aber erträgt die Menschheit auf die Dauer weniger als eine frivole Behandlung der Hauptfragen ihres Glückes und ihrer geistigen Existenz.

Aber die Sophisten sind leichter zu tadeln als zu überwinden. Die Befreiung des Subjekts läßt sich nicht einfach zurücknehmen, alle bloße Autorität und Überlieferung hat endgiltig ihre Überzeugungskraft verloren. Eine Überwindung kann nicht anders erfolgen als durch eine innere Weiterbildung des Lebens, als dadurch, daß das Subjekt in seiner eigenen Seele neue Zusammenhänge und neue Ordnungen entdeckt, daß in ihm selbst eine geistige Welt aufsteigt, die den Menschen von der Willkür befreit und in sich selbst befestigt. Daß die Arbeit der griechischen Philosophie dies vollbracht hat, das ist ihr größtes Verdienst und bedeutet zugleich die Höhe ihrer Entwickelung.

Die Bewegung kommt in Fluß durch Sokrates. Die Art seines Wirkens steht äußerlich den Sophisten so nahe, daß das Urteil vieler Zeitgenossen ihn damit einfach zusammenwarf. Auch er wirkt als

Lehrer und will die Jugend für das Leben bilden, auch er reflektiert und räsonniert, auch er läßt nichts gelten ohne eine Begründung vor unserer Vernunft, auch ihm gilt der Mensch als die Hauptsache; er scheint ein Aufklärer wie die Anderen. Aber er kommt zu einem festen Punkt, von dem aus sich ihm alles Denken und Leben umgestaltet. Ihm eröffnet sich die Einsicht in den tiefen Unterschied zwischen den Meinungen der Menschen mit ihrer Verschiedenheit wie ihrem unablässigen Wechsel und dem wissenschaftlichen Denken mit seinen Begriffen. In diesen Begriffen erscheint etwas Festes, Unwandelbares, Allgemeingiltiges, das eine zwingende Kraft übt und alle Willkür austreibt. Damit entsteht eine schwere Aufgabe, und das ganze Leben gerät in Erregung. Denn nun gilt es durch Aufdeckung und Klärung der Begriffe den Gesamtbefund unseres Daseins auf seine Haltbarkeit zu prüfen, allen Schein zu entfernen, das ganze Leben in die Wahrheit zu heben. Dabei erreicht Sokrates kein geschlossenes System, seine Arbeit bleibt ein Suchen, ein unermüdliches, immer neu einsetzendes Suchen. Wohl bildet er sich zur Auffindung und Erläuterung des Begriffes feste Methoden, aber sie anzuwenden vermag er nicht für sich allein, sondern nur im Verkehr mit anderen Menschen, in geordneter Rede und Gegenrede; so wird sein Wirken und Leben ein unablässiger Dialog. Er kann aber den Menschen nahe bleiben, weil er der wissenschaftlichen Arbeit durchaus die Richtung auf das praktische und sittliche Leben giebt. Dieses Leben soll nunmehr durchaus auf die vernünftige Einsicht gegründet werden; damit wird das Gute über die Meinung der Individuen hinausgehoben und ein neuer Begriff der Tugend gewonnen. Nicht die Leistung nach außen und der Erfolg in der Gesellschaft bildet jetzt die Hauptsache, sondern die Übereinstimmung mit sich selbst, die Gesundheit und Harmonie der Seele. Das Innenleben erhält eine Selbständigkeit und einen Selbstwert; so ganz ist es in sich selbst vertieft und mit sich selbst beschäftigt, daß alle Fragen des äußeren Geschickes zurücktreten. Auch hier zeigt die Ausführung viel Unfertiges, und es erscheint auch manches Kleinere und Flachere, was dem Hauptzuge des Strebens widerspricht. Aber die große Wendung zur Selbständigkeit des Innenwesens, die Freilegung des Innenlebens bleibt in voller Kraft, und alles Unfertige und Unausgeglichene verschwindet vor der Treue und dem Ernst dieser Lebensarbeit, sowie vor dem heroischen Tode, der diese Arbeit besiegelte. Ein sicherer Grundstein war damit gelegt, eine neue Bahn eröffnet, auf der nun rasch — in Plato — die griechische Lebensanschauung ihre philosophische Höhe erreichte.

2. Plato.

a. Einleitendes.

Platos Lebensanschauung zu zeichnen bildet eine der schwersten Aufgaben unserer ganzen Untersuchung. Vornehmlich deshalb, weil die große Persönlichkeit, deren Erscheinung seine Werke bilden, grundverschiedene Antriebe, ja schroffe Gegensätze in sich schließt. Plato ist an erster Stelle der königliche Denker, der durch allen Schein hindurch und über alles Bild hinaus siegreich zu einem unsichtbaren Wesen der Dinge vordringt, dabei Welten gegen Welten setzt, die starrsten Massen wie in leichtem Spiel bewegt, die härtesten Gegensätze mit überwältigendem Vermögen flüssig macht. Dieser große Denker ist aber zugleich ein Künstler von Gottes Gnaden, den es überall zum Schaffen und Schauen drängt, der mit eindringlicher Klarheit große Bilder entwirft, dem eine leichtbeschwingte Phantasie alles Gedankenwerk zu glanzvoller Erscheinung gestaltet. So mächtig greift diese Phantasie auch in das innere Gefüge der Arbeit ein, daß die Grenzen zwischen lehrhaftem Vortrag und dichterischem Mythus nicht selten zu verschwinden drohen. In das Dichten und Denken aber ergießt Plato eine große moralische Persönlichkeit und macht sie zum letzten Maß; nur das gilt in jenem als echt und wertvoll, was das Ganze der Seele fördert, was befestigend, reinigend, veredelnd zum Menschen wirkt. „Alles Gold über der Erde und unter der Erde wiegt die Tugend nicht auf.“ Eine vornehme Gesinnung verbannt alles Unlautere und Gemeine in die weiteste Ferne; das Bewußtsein von unsichtbaren Zusammenhängen und schweren Verantwortungen des menschlichen Thuns giebt aller Arbeit einen großen Ernst, ja eine seelische Weihe.

Daß in dem Lebenswerk des Mannes Wissenschaftliches, Künstlerisches, Moralisches zusammenstrebt und sich gegenseitig weitertreibt, das giebt diesem Werk eine einzigartige Größe. Aber zugleich entstehen daraus Verwicklungen, die keine volle Ausgleichung gefunden haben. Jeder einzelne Zug tritt viel zu selbständig auf, um nicht oft mit den anderen zusammenzustoßen, es entstehen mannigfache Hemmungen und Durchkreuzungen, das Ganze wird bald mehr nach dieser, bald nach jener Richtung gezogen.

Bei solcher Mannigfaltigkeit der Bewegungen wird besonders peinlich die Unsicherheit, die über der Reihenfolge der platonischen

Schriften und über der inneren Geschichte des Mannes liegt. Wohl heben sich gewisse Hauptphasen deutlich genug heraus, aber wo die einzelnen Abschnitte und Übergänge liegen, was zu den verschiedenen Zeiten die Haupttriebkräfte der Bewegung waren, auch was für den Denker selbst den letzten Abschluß seiner langen Lebensarbeit bildete, das alles ist trotz unsäglicher Anstrengung der gelehrten Forschung noch immer so wenig zu überzeugender Klarheit gebracht, daß ohne gewagte Vermutungen hier nicht auszukommen ist; solche aber muß unsere Darstellung vermeiden. So soll sie sich vornehmlich an die Werke halten, welche Plato als den Schöpfer und Vorkämpfer der Ideenlehre zeigen. Denn in ihr erreicht er ohne Zweifel seine größte Selbständigkeit, und mit ihr hat er am tiefsten auf die Menschheit gewirkt.

b. Die Ideenlehre.

Platos Streben entspringt aus einer tiefen Unzufriedenheit, ja völligen Zerworfenheit mit der gesellschaftlichen Umgebung. Es ist zunächst die athenische Demokratie, die seinen Zorn erregt, das Verhalten „der Vielen", die ohne Ernst und ohne Einsicht nach schwankender Lust und Laune über die wichtigsten Dinge befinden und durch ihre lärmenden Massenwirkungen die in der Bildung begriffenen Seelen den wahren Zielen entfremden. Aber dem Philosophen verwandelt sich die Not seiner Zeit und seines Kreises in ein Problem aller Orte und aller Zeiten. Jegliches menschliche Thun, das sich selbst genügen will und eine Verbindung mit überlegenen Ordnungen ablehnt, wird ihm klein und unzulänglich; vom flüchtigen Schein beherrscht kann es nicht mehr bieten als einen Schein der Tugend und des Glückes, den namentlich seine Selbstgefälligkeit widerwärtig macht. So reißt der Denker sich los vom bloßen Menschen und sucht seine Zuflucht beim großen All, von dem nichtigen Treiben des Alltages mit seinem Neid und Haß heißt er uns aufschauen zu den urewigen, aller Ungerechtigkeit fremden Ordnungen des Alls, die der Anblick des Firmaments uns unablässig vor Augen stellt; die Verbindung mit ihnen wird unser Leben weiter und wahrer, reiner und beständiger machen. So ein Streben über den Menschen hinaus, bewirkt vornehmlich durch das Verlangen nach Festigkeit unseres Lebens, eine Wendung von einer sozialen zu einer kosmischen Lebensführung.

Aber dies neue Leben begegnet sofort einem scheinbar unüberwindlichen Hemmnis. Die sinnliche Welt war durch die Arbeit der

Wissenschaft erschüttert und zersetzt, namentlich war die Wandelbarkeit ihrer Gestalten, der unaufhörliche Fluß der Dinge viel zu einleuchtend geworden, um in ihr das Leben und Streben sicher verankern zu können. Ist jenes Reich der Sinne die einzige Welt, so entschwindet alle Hoffnung auf Befestigung durch das große All. Aber kann neben ihm, über ihm nicht noch eine andere Wirklichkeit bestehen? In SOKRATES' Lehre vom Denken und von den Begriffen war ein Ausblick darauf eröffnet. In den Begriffen war gegenüber den schwankenden Meinungen etwas Beharrendes und Allgemeingiltiges erkannt, für SOKRATES selbst freilich nur innerhalb unseres eigenen Gedankenkreises. PLATO aber wird durch seine aufs Große und Kosmische gerichtete Art einen bedeutenden Schritt vorwärts getrieben. Der Begriff könnte, so meint er, nicht wahr sein, wenn er nicht über den Menschen hinausreichte und einer Wirklichkeit in den Dingen entspräche. Das ist ein Ausdruck der griechischen Denkart, welche den Menschen nicht von der Welt ablöst und ihr entgegensetzt, sondern ihn in engem Zusammenhange mit ihr hält, welche daher, was sich im Menschen vorfindet, als eine Erweisung und Mitteilung der Dinge versteht. Das kleine Leben folgt hier dem großen, denn nicht entfacht und nährt sich, so meint PLATO, das Feuer des Alls aus dem Feuer bei uns, sondern es hat von jenem das Meine und das Deine und das aller Lebewesen alles was es hat. Besteht aber ein so enger Zusammenhang zwischen uns und den Dingen, und besitzt die Seele ihren Inhalt nur durch eine Wesensverwandtschaft mit dem All, so läßt sich von dem Befunde der kleinen Welt mit Sicherheit auf die große schließen. Nun ist für PLATO felsenfest gewiss, daß es gegenüber der schwankenden Meinung ein Wissen mit beharrenden Begriffen giebt; so giebt es sicherlich auch im großen All eine unwandelbare Wirklichkeit unsinnlicher Art, ein Reich von Gedankengrößen jenseit der fließenden Sinnenwelt.

Auf diesem Wege kommt PLATO zum Kern seiner philosophischen Überzeugung, zu seiner Ideenlehre. Das Wort Idee, ursprünglich Aussehen, Bild, Gestalt bedeutend, und auch in der Philosophie schon vor PLATO verwandt, erhält und behauptet von hier aus einen technischen Sinn; es bezeichnet nun das Gegenstück des Begriffes in der Welt der Dinge, ein wesenhaftes, unwandelbares, nur dem Gedanken zugängliches Sein. Die Ideenlehre befestigt und objektiviert unsere Begriffe, eine kühne logische Phantasie versetzt diese in das All hinaus und verdichtet sie uns gegenüber zu selbständigen Wesenheiten. Erklärt nun der Philosoph diese Gedankengrößen für den

Kern aller Wirklichkeit, so besagt das in seinen Konsequenzen eine durchgreifende Umgestaltung des gesamten Weltbildes. Denn damit werden die Eigenschaften des logischen Begriffes maßgebend für das Sein der Dinge. Vor das Sinnliche tritt jetzt das Unsinnliche, vor das Einzelne das Allgemeine; wie ferner die einzelnen Begriffe zu einander streben und schließlich ein einziges Gedankenreich bilden, so verbinden sich auch die Ideen zum Zusammenhange einer Ideenwelt, die alles in sich faßt, was an echter Wirklichkeit besteht.

Das ist eine Umwälzung und Umwertung gewaltigster Art; die Geschichte des menschlichen Geisteslebens kennt keine größere. Das sinnliche Dasein, bis dahin die sichere Heimat des Menschen, rückt nun in die Ferne, und an seine Stelle tritt eine Gedankenwelt als das Erste, Gewisseste, unmittelbar Gegenwärtige; von ihr aus und für sie ist alles zu erweisen, was als wahr und wertvoll gelten soll. Die Nähe und Erkennbarkeit der Dinge bemißt sich jetzt nach ihrer Durchsichtigkeit für den Gedanken; da das sinnliche Dasein mit seinem Stoff der Auflösung in reine Begriffe einen unüberwindlichen Widerstand leistet, so bleibt es bei aller seiner Handgreiflichkeit in trübem Dämmerlicht, während die Ideen in heller Sonne leuchten. Bei solcher Umkehrung bildet die Seele allein unser Wesen, der Körper wird etwas von draußen anhängendes, ja fremdes. So können auch das Streben nur unsinnliche Güter anziehen.

Dieser Spiritualismus erhält eine besondere Färbung durch die unbedingte Hegemonie des Erkennens. Nur das Erkennen, als das Auge des Geistes für die unsichtbare Welt, führt vom Sinnenschein zum Reich des Wesens. An seiner Entwickelung liegt alle Selbständigkeit und Innerlichkeit unseres Lebens, ja es muß nach strenger Konsequenz zu seinem einzigen Inhalt werden.

So eine große und starke Bewegung, aber zugleich auch die Gefahr einer starren Enge. Hätte sich das Leben in jener Richtung ausschließlich festgelegt, so hätte es auf unendlich vieles verzichten müssen; dann wäre dem Verlangen nach einem völlig unsinnlichen und unwandelbaren Sein alle bunte Fülle der Wirklichkeit aufgeopfert. Bei Plato aber gesellt sich zu dem Verlangen nach einem festen und echten Sein als nicht minder wesentlich ein künstlerischer Zug, zum metaphysischen Verlangen ein ästhetisches; erst die Verbindung beider vollendet die Ideenlehre. Das beharrende Wesen der Dinge erscheint zugleich als die reine Form, die Form, welche mit überlegener Gewalt eine Mannigfaltigkeit zusammenbindet, gegenüber allem Werden und Vergehen der individuellen Existenzen mit ewiger

Jugend beharrt und immer von neuem an dem wandelbaren Stoff ihre befestigende Macht erweist. Das Wirken einer solchen Form erkennt der Philosoph überall in der Weite der Außenwelt wie in der Innerlichkeit des Seelenlebens; so wird hier zuerst das Weltphänomen der Form von der Wissenschaft ergriffen und zugleich eine neue Schätzung der Dinge gewonnen. Die Form ist nicht bloß beständig, sie ist zugleich schön und anziehend; so erfolgt mit ihrer Anerkennung eine Verstärkung und Belebung der geistigen Werte, und es wird klar, daß das wahrhafte Sein zugleich das Gute und Vorbildliche, die Welt des Wesens zugleich die der Werte ist. Nun geht das Streben nach ewiger Wahrheit und das nach reiner Schönheit in Eins zusammen. Zugleich wird der Anblick der nächsten Wirklichkeit ungleich freundlicher. Wohl ist auch die Form weltüberlegener Art, aus dem trüben Gemenge der Sinnlichkeit könnte nie ihre Reinheit hervorgehen. Aber sie gestattet eine positivere Schätzung der nächsten Welt, sofern diese nun als das Abbild des vollkommenen Urbildes erscheint und so eine stete Hinweisung auf die höhere Welt vollzieht. Nun kann auch die Mannigfaltigkeit der Dinge zu ihrem Recht gelangen, nun wird in die Lebensarbeit durchgängig ein Element der Freude aufgenommen.

Diese Zusammenfassung des metaphysischen und des künstlerischen Strebens, diese enge Verbindung der Reiche des Wahren und des Schönen ist nicht nur ein großer Gewinn für den Reichtum des Lebens, sie enthält zugleich eine charakteristische Überzeugung vom Ganzen der Welt. Wo das Wesenhafte unmittelbar als das Gute und Vollkommene gilt und die Dinge um so besser scheinen, je mehr sie am Sein teilhaben, da ist das Gute die weltbeherrschende Macht und an jeder Stelle in sicherem Übergewicht, da kann nichts wirklich sein, was nicht auch irgend schön und gut ist. Ein radikales Böse hat hier keinen Platz; die feindliche Macht kann wohl herabziehen und entstellen, nie aber verderben und verkehren. So ein fester Glaube an die überwiegende Macht der Vernunft in der Welt, zugleich eine Rechtfertigung und Erhöhung des Dranges zum Leben, die Begründung eines positiven Verhaltens zur Wirklichkeit, während der Pessimismus einer absoluten Verneinung ausgeschlossen wird.

Einen solchen freudigen Glauben an die Macht der Vernunft und eine solche Wendung des Lebens ins Positive kann aber Plato nur durchführen im Gegensatz zum nächsten Dasein, in der Erhebung zu einer höheren Welt. Wohl behält auch die sinnliche Welt eine gewisse Realität, einen gewissen Anteil am Sein und an der Form. Aber was sie davon hat, das ist durch den dunklen und flüchtigen

Stoff so gehemmt und entstellt, daß nie daraus das Wesenhafte und Gute hervorgehen kann; es bleibt die Mitteilung einer höheren Welt, in die der Mensch sich nur unter energischer Ablösung von allem Niederen und bei heroischer Ergreifung der wahren Güter erheben kann. Ohne solche Aufbietung der Kraft, ohne das Einsetzen des ganzen Wesens ist hier nicht das Mindeste zu gewinnen.

Aber bei allem Wachstum der Größe und der Spannung unseres Lebens bleibt die platonische Denkart frei von allem eitlen Selbstbewußtsein des Menschen. Denn ein größe ewige Ordnung umfängt hier all unser Thun, ein Ansich der Dinge, ein an sich Wahres, Gutes, Schönes muß sich uns mitteilen und über das Bloßmenschliche hinausheben; erst die Gegenwart einer in sich ruhenden Geisteswelt giebt unserem Seelenleben einen Halt und eine Tiefe. So werden wir in aller geistigen Bewegung immer über uns selbst hinaus gewiesen, und es kann sich zusammen mit der unermeßlichen Steigerung der Kraft eine tiefe Ehrfurcht von jenen ewigen Ordnungen entwickeln, es kann und muß sich der Mensch stets von einer überlegenen Geisteswelt umfaßt und getragen wissen. Nichts ist wesentlicher für den echten Begriff des Idealismus und seine erste wissenschaftliche Formulierung bei Plato als diese Entfaltung einer Geisteswelt gegenüber dem nächsten empirischen Dasein, als dieses Gegründetsein des Menschen in großen unsichtbaren Zusammenhängen.

Gewiß konnte jene besondere Formulierung der Menschheit nicht dauernd genügen. Jene völlige Verschmelzung von Wesentlichem und Wertvollem, jener untrennbare Bund von Wahrheit und Schönheit ließ sich unmöglich festhalten; bei Plato selbst drohen der metaphysische und der ästhetische Zug immer wieder auseinanderzugehen. Aber auch die Art, wie der Kern der Wirklichkeit in der Ideenlehre gefaßt ist, mußte bei wachsender Entwickelung der Innerlichkeit Widerspruch erwecken. Jene beharrenden Wesenheiten und reinen Gestalten erscheinen wie vom Schicksal gegeben, als abgeschlossen und fertig, sie haben eine unpersönliche Art, sie fordern den Menschen wohl auf zur Aneignung einer vorhandenen Vernunft, nicht aber zur Mitarbeit am Aufbau eines Reiches der Vernunft, nicht zur Verwandlung der ganzen Wirklichkeit in eigene That und Freiheit. Das ergiebt jene Überschätzung des Erkennens, das ergiebt auch einen fatalistischen Zug, der später zu einer Hemmung der geistigen Aktivität werden mußte. Plato selbst aber hat in der ersten Erzeugung des Hauptgedankens und seiner energischen Durchsetzung gegen das alte, eingewurzelte Weltbild eine so überragende Aktivität, daß nirgends ein

volles und freies Leben vermißt wird; auch bleibt von den späteren Verwickelungen unberührt jener Hauptgedanke der Eröffnung einer großen übermenschlichen Geisteswelt, einer Welt des an sich Wahren, Guten, Schönen auch in der Seele des Menschen. Mit ihm hat Plato alle Wissenschaft und Kultur, ja alle Vernunft des menschlichen Lebens fest begründet.

c. Die Lebensgüter.

Die platonische Lebensführung entwickelt sich unmittelbar aus der Ideenlehre; ihr Charakteristisches läßt sich in wenige Worte zusammenfassen. Alles geistige Leben ruht auf der wissenschaftlichen Einsicht, es verfällt der Unwahrheit, sobald es sich davon losreißt. In seiner näheren Durchbildung aber strebt es zur künstlerischen Gestaltung, zu plastischem Ebenmaß und wohlgefügter Harmonie. So verbinden sich hier jene beiden Hauptrichtungen des griechischen Lebens, das Verlangen nach klarem Erkennen und nach anschaulichem Gestalten, zur Einheit und wachsen damit zu großem Schaffen. Plato erscheint hier als der Höhepunkt einer Bewegung, welche die geistige Arbeit seines Volkes beherrscht. Aber er fügt etwas Eigenes und Neues hinzu, indem er an jenes Schaffen sein moralisches Wesen, die ganze Tiefe einer großen und edlen Persönlichkeit setzt; in aller Wahrheit und Schönheit sucht seine mächtige Seele schließlich das Gute, das Veredelnde, das Wesenerhöhende. Damit ergehen an die Arbeit gewaltigste Forderungen; ob sie mit den vorhandenen Mitteln befriedigt werden konnten, ist eine Sache für sich; jedenfalls erhält der ganze Umfang des Lebens durch jene Wandlung eine unermeßliche Bewegung und Vertiefung.

Die unbestrittene Führung des Lebens hat die Wissenschaft, auf wissenschaftlicher Einsicht ruht alle geistige Bethätigung, nichts gilt als echt, was nicht durch die Gedankenarbeit hindurchgegangen ist; das Unbewußte und zugleich auch das Naive findet keine Schätzung. Nur von der Einsicht aus entsteht echte Tugend. Denn nur jene befreit von dem Schein und der Äußerlichkeit der landläufigen Tugend, nur sie begründet die Tugend im eigenen Wesen des Menschen und macht sie zugleich zur freien That des Menschen. Denn was gewöhnlich Tugend heißt und sich in Wahrheit nicht sehr von körperlichen Fertigkeiten unterscheidet, ist mehr ein Erzeugnis der gesellschaftlichen Umgebung als des Menschen selbst, mehr ein Werk von Sitte und Übung als eigener Entscheidung. So bedeutet die Wen-

dung zur Einsicht zugleich eine Erhebung zur Selbständigkeit des Handelns und Wesens.

Auch das Schöne muß in das Element des Gedankens getaucht werden, um die gemeine, auf niedere Lust bedachte Fassung abzulegen. Denn durch jenes erst wird aus ihm alles entfernt, was dem bloßen Reiz und Genuß dient; ja erst mit der Befreiung von allem Körperhaften, in der Erhebung zu reiner Geistigkeit erreicht es die Vollendung seines Wesens. Es ist hier nach Winckelmanns Ausdruck „wie ein aus der Materie durchs Feuer gezogener Geist". Mit solcher Vergeistigung und solcher Aufnahme in eine Gedankenwelt erhält bei Plato das griechische Streben zum Schönen einen philosophischen Ausdruck und die Weiterbildung zu einer allumfassenden Weltanschauung, es wird zu einer Weltmacht auch für die wissenschaftliche Überzeugung. Bis dahin hatte das Schöne seinen Halt an den überkommenen mythologischen Vorstellungen, von nun an findet es ihn in der Gedankenarbeit.

Aber zum Entgelt dafür erhält diese Arbeit fruchtbarste Antriebe in der Richtung des Schönen. Das Streben nach Wahrheit nimmt zu allem schweren Ernste einen künstlerischen Zug in sich auf, die Gedankenwelt bewahrt bei aller Abstreifung roher Sinnlichkeit eine Festigkeit und Gegenständlichkeit; auch bei den sublimsten Begriffen erlischt nicht alle Verwandtschaft mit dem Sinnlichen und Räumlichen. Das Erkennen erscheint hier als ein Erblicken eines beharrenden Vorwurfs, es entwickelt sich der Begriff einer geistigen Anschauung, der einen eigentümlich griechischen Sinn der Anschauung aufnimmt und weiterbildet. Anschauen bedeutet hier nicht ein passives Aufnehmen eines fremden Gegenstandes, sondern bei ihm verbinden sich Thätigkeit und Vorwurf zu lebendigem Kontakt, um unablässig Leben vom einen zum anderen überzuleiten. Das könnte nicht geschehen, ohne eine innere Verwandtschaft des Wesens, das Auge muß sonnenartig sein, um im Licht der Sonne Dinge zu erblicken, unsere Vernunft den ewigen Beständen gleichartig, um im Licht der Ideen Ewiges zu erkennen.

In solchem Zusammenhange wird die Anschauung eine Zwillingsschwester der Liebe, des Eros, dieses immer jugendlichen Gottes. Das Streben nach geistiger Produktion bewirkt ein Suchen des Wesensverwandten, nur in Gemeinschaft mit solchem kann das nach Wahrheit dürstende Wesen Unvergängliches erzeugen und am Ewigen teilhaben. So wird die Forschung zum geistigen Schaffen, Geist und Wahrheit kommen nicht fertig an uns, sondern sie entstehen in

der Berührung unseres Strebens mit der Vernunft des Alls. Mit dem Begriff des geistigen Schaffens aber, wie er hier zuerst der Wissenschaft aufgeht, wird die Kunst dem innersten Kern der Forschung eingepflanzt und ein untrennbares Bündnis von Wahrheit und Schönheit besiegelt.

Wie aber das Schöne, so wird auch das Gute in die Forschung selbst aufgenommen, und es erhält damit die wissenschaftliche Arbeit einen unermeßlichen Ernst, sowie die Hingebung der ganzen Gesinnung. Für Plato ist die Philosophie keine bloße Theorie im späteren Sinne, sondern eine Erhebung des ganzen Menschen vom Schein zur Wahrheit, ein Erwachen aus dem Schlummer, der das gewöhnliche Leben befangen hält, eine Reinigung von aller Stofflichkeit mit ihren niederen Trieben. Das Streben zur Welt des Wesens wurzelt von Haus aus im Guten, insofern es schließlich der Trieb der Wahrhaftigkeit ist, der mit dem Scheine brechen und die Wahrheit suchen heißt. Auch dadurch hängen Wahres und Gutes aufs engste zusammen, daß Plato nichts mit mehr Eifer sucht, nichts für ein größeres Gut erachtet als ein unwandelbares Sein, eine Befreiung von dem unsteten Wandel der Sinneswelt und der Nichtigkeit des Alltags. Ein Ewiges und Wesenhaftes aber eröffnet uns allein die Wahrheitsforschung. Endlich sei nicht vergessen, daß die höchste aller Ideen bei Plato die Idee des Guten bildet; mit ihrer Beziehung alles Geschehens auf Zwecke wird sie der Schlüssel zum inneren Verständnis der Wirklichkeit.

Noch enger ist bei Plato der Bund von Gutem und Schönem; er wirkt mit besonderer Kraft in alle Verzweigung des Lebens und giebt seiner ganzen Ausdehnung einen eigentümlichen Charakter. So darf hier die Darstellung etwas länger verweilen. Die Fassung des Schönen zeigt Plato zunächst in engem Zusammenhange mit seinem Volke, er giebt eine philosophische Formulierung jenes klassisch Schönen, das eben damals seine Höhe erreicht hatte. Das Schöne ist hier vornehmlich plastischer Art, seine Hauptzüge sind klare Scheidung des Mannigfachen, kräftige Entfaltung jedes Einzelnen, energische Zusammenfassung zum Ganzen einer Wirkung. Wo immer ein Ganzes vorliegt, da sollen die Teile aus dem anfänglichen Chaos deutlich hervortreten, jeder eine besondere Funktion erlangen, unter strenger Wahrung der Grenzen gegen das andere; dann aber soll sich die Mannigfaltigkeit ordnen, abstufen und zu einem Kunstwerk verbinden, dessen Ebenmaß und Harmonie eine reine und edle Freude erweckt. Jene Ordnung ist keineswegs von außen auferlegt, sondern von innen

her gewirkt, die Bildung zum Schönen wird getragen von eigenem Leben und Streben, bei sicherer Ruhe in sich selbst erweist sich das Kunstwerk zugleich als ein beseelter Organismus. So das Gedankenbild des klassisch Schönen, eines Schönen von festen, ja strengen Verhältnissen und klaren Abmessungen, von umgrenzter und durchsichtiger Gestalt, zugleich aber voll inneren Lebens.

Ein derartiges Schöne erkennt der Blick des Forschers durch allen trüben Schein hindurch sowohl in der großen Welt als im menschlichen Kreise; Grenze und Ordnung, Ebenmaß und Harmonie leuchten ihm überall entgegen. So aus dem Himmelsgewölbe mit dem unwandelbaren Beharren der Gestirne in aller rastlosen Bewegung, so auch aus dem inneren Gefüge der Natur, das Plato sich streng nach mathematischen Verhältnissen gestaltet denkt.

Was aber draußen in großer und sicherer Wirkung steht, das wird beim Menschen zur Aufgabe und That; die wichtigste aller Harmonien ist die Harmonie des Lebens, derer allein die hellenische Art fähig dünkt. Auch unser Wesen enthält eine Vielheit von Trieben, und es ist von Natur alles in Grenzen und Ordnung gewiesen. Aber zur vollen Belebung der Mannigfaltigkeit und zur Herstellung des Ebenmaßes bedarf es unserer eigenen That, die nur aus rechter Einsicht hervorgehen kann. Mit Hülfe solcher Einsicht gilt es, das anfängliche Chaos zu zerstreuen, alle in uns angelegte Kraft auszubilden, ihre Mannigfaltigkeit deutlich gegen einander abzugrenzen, schließlich aber alle Leistungen zu einem in sich abgestuften Lebenswerk zu verbinden. Alles Grenzenlose und Unbestimmte ist hier verpönt, aller Bewegung ist ein festes Ziel gesteckt, und es giebt kein Anbilden immer neuer Kräfte. Wenn jedes an seiner Stelle das Seine thut, nur das Seine thut, dann wird das Ganze am besten fahren, dann ist das Leben schön in sich selbst und kann nicht anders als Freude wirken. Zugleich entsteht ein eigentümliches Bildungsideal. Man wolle sich nicht zu allem bilden und alles mögliche thun, sondern jeder ergreife Ein Ziel und widme ihm alle Kraft. Weit besser ist es Eins gut als vieles unzulänglich zu verrichten. So ein aristokratisches Ideal in schroffem und bewußtem Gegensatz zu dem demokratischen einer Erziehung aller für alles, einer möglichst vielseitigen und gleichmäßigen Bildung.

Indem so die Harmonie des Lebens zu unserer eigenen That wird, indem sie unser Wollen, unsere Gesinnung in sich aufnimmt, wächst sie zu einem ethischen Werk, wird sie zur Tugend der Gerechtigkeit. Denn das eben ist das Gerechte, das Seine zu thun und

jedem das Seine zu geben; nicht in fremde Kreise überzugreifen, sondern alle Hingebung dem Werk zu widmen, was uns vor anderen Natur und Geschick zugewiesen hat. So ist die Gerechtigkeit nichts anderes als die ins Ethische gewandte und ins eigene Wollen versetzte Harmonie; als solche wird sie dem Denker in Übereinstimmung mit seinem Volke zum Centralbegriff des sittlichen Lebens, zur allumfassenden Tugend. Jenseit unseres Kreises aber erweist sie sich als sittliche Weltordnung: unserem Handeln wird schließlich unser Ergehen entsprechen, und es muß früher oder später, wenn nicht in diesem, so in einem anderen Leben das Gute seinen Lohn, das Böse seine Strafe empfangen.

Besteht demnach die Tugend in der Belebung und harmonischen Gestaltung des eigenen Wesens, so ist sie fest bei sich selbst begründet, so wird das Streben nach ihr eine energische Befassung des Menschen mit seiner eigenen Innerlichkeit und eine Befreiung von allem Druck der gesellschaftlichen Umgebung. Wenn diese auf die südlichen Völker mit ihrer Erregbarkeit besonders eindringlich und fortreißend zu wirken pflegt, so hat sie dort auch seit Plato die kräftigste Gegenwirkung in sich vertiefter großer Persönlichkeiten gefunden. — Mit jener Verinnerlichung der Aufgabe nämlich wird das Hauptziel des Strebens, nicht anderen Menschen, sondern sich selbst zu gefallen, nicht bei jenen Ehre zu erlangen, sondern bei sich selbst weiterzukommen, nicht gut zu scheinen, sondern gut zu sein. Wenn diese Wendung zum eigenen Wesen das Leben allererst selbständig und wahrhaftig macht, so verheißt sie ihm auch ein unvergleichlich höheres Glück, eine echtere Freude. Ein Verzicht auf Glück ist der kräftigen und mutigen Natur Platos durchaus fremd, aber er findet das Glück nicht da, wo die große Masse es sucht: in äußeren Ereignissen und Erfolgen. Es vielmehr in der Thätigkeit selbst aufzusuchen, das gestattet jetzt die Eröffnung eines großen Lebenswerkes und einer entsprechenden Lebensaufgabe in der reinen Innerlichkeit. Galt es doch den ganzen Umkreis zu beleben und alle Mannigfaltigkeit zu einer großen Harmonie zu verbinden. Wie weit dies geschieht, das entscheidet über den Erfolg oder Mißerfolg unseres Lebens und zugleich über Glück oder Unglück. Denn nach Plato wird, was an Harmonie oder Disharmonie vorliegt, auch kräftig empfunden und deutlich geschaut, nicht von den Anderen, sondern vom Handelnden selbst, es wird unverfälscht so empfunden, wie es vorhanden ist. So kommt der wirkliche Stand der Seele in Freud und Leid rein zum Ausdruck, die Gerechtigkeit bringt mit ihrer

Harmonie zugleich die Seligkeit, ein allen anderen Freuden unermeßlich überlegenes Glück; die Schlechtigkeit aber mit ihrer Disharmonie, ihrem Zerreißen und Verfeinden unserer eigenen Natur wird zur unerträglichen Qual.

Dieser untrennbare Zusammenhang von thätiger Tüchtigkeit und Seligkeit bildet die Höhe der Lebensweisheit eines frohthätigen Volkes; dies ist das Ideal, für welches die griechische Philosophie bis zu ihrem letzten Atemzuge unermüdlich gekämpft hat. Nach dieser Überzeugung bildet das Glück wohl die naturgemäße, durch die Gerechtigkeit gebotene Folge, nicht aber das treibende Motiv des Handelns, alles kleinliche Mühen um Lohn ist hier abgestreift, das Gute hat seinen Wert in sich selbst, in seiner inneren Schönheit, welche den schauenden Menschen erfreut und entzückt. In dieser Weise alles echte Glück in den inneren Ertrag setzen, das heißt endlich auch die Macht des Schicksals über den Menschen brechen. Alle Unzulänglichkeit und aller Widerspruch der äusseren Verhältnisse kann hier den durch das eigene Thun erzeugten Stand nicht ändern; seine Überlegenheit und Selbstgenugsamkeit wird durch den Gegensatz der äusseren Ereignisse nur noch verstärkt und zu vollerer Bewußtheit gebracht. Der Schlechte bleibt bei aller Gunst der Geschicke elend, ja er wird dadurch noch elender, indem das Böse um so üppiger aufwuchert; dem Guten aber erweist sich in allen Hemmungen und Leiden erst recht die Herrlichkeit und Seligkeit seines Lebens. Aus solcher Gesinnung entwirft Plato ein eindrucksvolles Bild vom leidenden Gerechten, der bis zum Tode verfolgt wird und mit dem Schein der Ungerechtigkeit behaftet bleibt, dessen innere Hoheit aber inmitten solcher Anfechtung um so heller strahlt; ein Bild, das in der äusseren Annäherung an die christliche Vorstellung zugleich den inneren Abstand um so deutlicher erkennen läßt.

Das ist ein großes und reiches Lebensbild, es hat namentlich dadurch einen eigentümlichen Reiz und Wert, daß es allen Idealgehalt eines hochbegabten Volkes an sich zieht, ihn aber zugleich durch den Lebensprozeß einer gewaltigen, in sich selbst gegründeten Persönlichkeit unermeßlich steigert, ihn von der Zufälligkeit des geschichtlichen Bestandes ablösen und vom Relativen ins Absolute erheben möchte. Aber aus solcher Erhöhung entstehen auch besondere Verwickelungen, es fragt sich, ob die aufgenommenen und festgehaltenen Größen tragen können, was der Denker ihnen zumutet, ob nicht ein durchgängiger Widerspruch daraus entsteht, daß sie seiner stets auf das Innere und das Ganze gerichteten Natur mehr werden sollen, als sie

nach ihrer eigenen Natur werden können. Das Erkennen soll das ganze Sein des Menschen zur Freiheit und Selbständigkeit erheben; kann das ein Erkennen, welches ein Erfassen einer gegenständlichen Welt bedeutet, kann überhaupt das Erkennen die ganze Seele aufnehmen wie es das bei Plato soll? Können Wahrheit und Schönheit nach der bei ihm vollzogenen Vertiefung noch unmittelbar zusammengehen? Läßt sich der im griechischen Wesen so tief begründete Bund von Gutem und Schönem aufrecht erhalten, wo das Gute so sehr in die reine Innerlichkeit verlegt wird? In Wahrheit wird die Vollendung der griechischen Lebensgüter hier zugleich eine innere Zerstörung. Aber diese Zerstörung selbst ist das Werk eines neuen, mächtig aufstrebenden, nur noch unfertigen Schaffens; grundlegende Wahrheiten scheinen durch alles Problematische der besonderen Fassung hindurch; so werden auch die Widersprüche ein Zeugnis für die überragende Größe des Mannes.

d. Weltflucht und Weltverklärung.

Durchaus wesentlich war der platonischen Überzeugung die Scheidung zweier Welten; zwischen dem Reich der Wahrheit wie der reinen Gestalten und dem nächsten Dasein bleibt eine unüberwindliche Kluft; auch die Arbeit der Geschichte kann diese in keiner Weise mindern. Je energischer der Denker auf der Selbständigkeit und Unvergleichlichkeit der geistigen Güter besteht, desto gewisser ist ihm, daß sie eine eigene Welt bilden, neben der allerdings eine Welt geringerer Realität und Vollkommenheit beharrt. Welche Konsequenzen hat diese schroffe Scheidung für unser Handeln? Kann es beide Welten umfassen oder soll es sich ausschließlich der höheren zuwenden? Dies letztere scheint zunächst durch die Konsequenz des Gedankens geboten. Denn warum sollen wir unsere Kraft verteilen, wo die Welt des Wesens unsere ganze Hingebung verlangt, warum uns um das Vergängliche bemühen, wo der Weg zum Unvergänglichen offen steht, warum im trüben Dämmerlicht mit seinen Abbildern verweilen, wo sich die Urbilder selbst in reinem Licht zu schauen geben? Nach solcher Richtung wirkt namentlich Platos Drang zu einem wesenhaften Sein; an seiner Ewigkeit und Einfachheit gemessen sinkt das bunte Reich der Sinne herab zu einem trügerischen Schein; so wird es zur Aufgabe der Aufgaben sich diesem Schein gänzlich zu entwinden und alle Liebe, alle Kraft, alle Arbeit ohne Abzug dem unwandelbaren Sein zuwenden. Daraus entwickelt

sich ein Lebenstypus der Weltflucht, der bei Plato die kräftigste Ausprägung findet.

Augenscheinlich ist, von jener Höhe aus angesehen, die Nichtigkeit und Unwahrhaftigkeit des Lebens, das uns zunächst umfängt. Es ist nicht sowohl im Einzelnen mangelhaft, als im Ganzen und in seiner Grundlage verfehlt. Hier, wo die Sinnlichkeit alles zu sich herabzieht, findet sich nirgends ein reines Glück, alles Edle wird entstellt und verkehrt, nicht auf die Sache, sondern auf den Schein bei den Menschen ist das Mühen gerichtet, der unstete Fluß der Erscheinungen gewährt nirgends ein beständiges Gut. So giebt es hier kein wahres, sondern nur ein Scheinglück, keine wahre, sondern nur eine Scheintugend; was sich Tugend rühmt, ist gewöhnlich nur die Kehrseite von Fehlern und Lastern. In die finstere Höhle der Sinnlichkeit, worin wir hier gebannt sind, wirft die große und lichte Welt der Wahrheit nur matte und flüchtige Schatten. Wenn nun das Denken uns einen Weg zur Befreiung aus solcher Lage eröffnet, sollten wir ihn nicht freudig beschreiten, sollten wir nicht mutig alles von uns werfen, was uns in jenem Reich des Scheines festhält? Es hält uns aber alles fest, was dort als ein Gut gepriesen wird: Schönheit, Reichtum, Körperkraft, angesehene Verwandtschaft u. s. w.; so muß der echte Freund der Wahrheit sich innerlich davon befreien. Die Seele befindet sich im Körper wie in einem Kerker, ja einem Grabe. Sich daraus erretten kann sie nur, wenn sie sich fernhält von aller Lust und Begier, von Schmerz und Furcht. Denn diese Affekte schmieden uns fest an den Körper und verleiten uns die Welt des Sinnenscheins für die wahre zu nehmen. Diese Affekte aber kann die Seele nicht ablegen, solange noch die Ereignisse des gewöhnlichen Lebens irgend einen Wert für sie besitzen und dadurch Macht über sie haben; so muß sie sich zu voller Gleichgültigkeit dagegen aufschwingen und das Glück ausschließlich in die geistige Thätigkeit, d. h. aber in die Erkenntnis des Wesenhaften setzen. Alle Schläge des Schicksals gleiten ab an einer weisen und tapferen Seele, welche an unwandelbaren Gütern teil hat. „Das Beste ist, sich bei Unglücksfällen ruhig zu verhalten und nicht aufzuregen da weder bei solchen Dingen Gut und Böse klar ist, noch wer es schwer nimmt, dadurch etwas gewinnt, noch überhaupt etwas von den menschlichen Dingen großen Eifer verdient.“ Auch bei den Schicksalen anderer gilt es nicht weibisch zu jammern, sondern mannhaft dem Erkrankten zu helfen, den Gefallenen aufzurichten. Niemand erlangt einen vollen Sieg, der nicht alles Empfindungsleben

hinter sich läßt, ja sich mit heroischer Kraft über die ganze Welt menschlicher Freuden und Schmerzen hinaushebt. Wird so die Bewegung des Lebens eine fortschreitende Ablösung von dem sinnlichen Dasein, so verliert der Tod alle Schrecken, er wird vielmehr zu einer „Befreiung von aller Irrung und Unvernunft und Furcht und wilden Leidenschaften und allen anderen menschlichen Übeln". Nur der körperlosen Seele ist die volle Wahrheit zugänglich, denn nur Reines darf das Reine berühren. So wird die Befreiung vom Irdischen, die Vorbereitung zum Sterben zur Hauptaufgabe der Philosophie; sie bedeutet jetzt ein Erwachen aus dumpfem Traum zu voller Klarheit, eine Rückkehr aus der Fremde in die Heimat.

So eine Weltflucht im vollen Sinn des Wortes. Wohl bleibt zwischen dieser platonischen Weltflucht und der mittelalterlichen ein weiter Abstand. Es wird nur das sinnliche und menschliche Dasein, nicht die Welt überhaupt aufgegeben, und das erstrebte ewige Sein befindet sich nicht in jenseitiger Ferne als ein Gegenstand gläubiger Hoffnung, sondern es umfängt die wesensverwandte Seele auch in diesem Leben mit unmittelbarer Gegenwart; es erscheint auch nicht als die Gnadengabe einer höheren Macht, sondern als auf unsere eigene Thätigkeit gestellt, als ein Werk unserer Freiheit.

Aber auch bei solcher Fassung bleibt ein schroffer Bruch mit der nächsten Lage und dem Ganzen der Menschheit. Einsam steht hier der Denker auf schwindelnder Höhe und einförmig wird seine Welt. Mit der Abweisung aller Schmerzen und Freuden, aller Sorgen und Interessen der Menschheit droht das Dasein allen lebendigen Inhalt zu verlieren und aller Reichtum der Dinge in den Abgrund einer gestaltlosen Ewigkeit zu versinken.

In dieser Weltflucht haben wir den echten Plato und den konsequenten Plato, aber keineswegs den ganzen Plato. Jene weltflüchtige Richtung hat bei ihm eine erhebliche Milderung, ja eine Gegenwirkung erfahren, wie es bei allen ihren Vertretern geschah, welche über dem Individuum nicht das Ganze der Menschheit vergaßen. Denn mag der Einzelne eine gänzliche Loslösung von der sinnlichen Welt vollziehen, die Menschheit kann ihm unmöglich auf diesen Weg folgen; schon die Rücksicht auf die Brüder mußte auch Plato zu der anfänglich verworfenen Welt zurückführen. Was aber auf indischem und oft auch auf christlichem Boden nur eine widerwillige Anbequemung war, das hat bei Plato auch eine innere Neigung

für sich; als Grieche wie als Freund, ja wissenschaftlicher Entdecker der Schönheit ist er mit tausend Klammern an diese Wirklichkeit gefesselt; so kann er nicht umhin, auch das Gute in ihr aufzusuchen und freudig zu begrüßen.

Zur Erhöhung des sinnlichen Daseins wirkt vornehmlich ein Plato eigentümliches Streben, zwischen den Gegensatz des Geistigen und Sinnlichen, des Wesenhaften und Nichtigen, des Ewigen und Vergänglichen ein Zwischenglied einzufügen und durch seine Vermittelung ein Auseinanderfallen des Lebens zu verhüten. So erscheint als eine Vermittelung zwischen der Geisteswelt und der sinnlichen Natur die Seele, indem sie von dort die ewigen Wahrheiten aufnimmt, hier aber Leben erweckt, so steht bei der Seele selbst zwischen der reinen Intelligenz und der niederen Sinnlichkeit das kraftvolle Streben, so beim Erkennen zwischen dem Wissen und dem Nichtwissen die rechte Meinung. Ähnlich werden auch im Staat und in der großen Natur die Gegensätze durch Zwischenglieder verknüpft, und es wird durch Einfügung aller Mannigfaltigkeit in eine Stufenfolge eine fortlaufende Bewegung erreicht. In allgemeinster Betrachtung läßt sich das Schöne selbst als ein Bindeglied zwischen der reinen Geistigkeit und der sinnlichen Welt verstehen, indem Ordnung, Maß und Harmonie beide Reiche verketten und auch dem Niederen an der Göttlichkeit Anteil geben. Auch die sinnliche Welt ist eine schöne Welt und als solche unverwerflich. Das höchste Wesen, das keinen Neid kennt, hat sie so vollkommen wie möglich nach dem ewigen Urbild gestaltet; in diesem Zusammenhange kann Plato sie den „eingeborenen Sohn Gottes“ nennen.

In dieser platonischen Gedankenrichtung wurzelt die Idee der Vermittelung und Abstufung, die später die gewaltigste Macht erlangt hat und auch in unsere Zeit hineinwirkt. Die Voraussetzungen und Motive dieser Idee liegen bei Plato deutlich zu Tage. Ein schroffer und in seinem letzten Grunde unüberwindlicher Gegensatz zugleich aber ein heißes Verlangen nach einer Ausgleichung, nach Erreichung irgendwelches Zusammenhanges; wie anders ist da zu helfen als durch Herbeirufung vermittelnder Kräfte? In Verfolgung dieses Weges entwickelte sich jenes hierarchische Stufenreich im All wie bei der Menschheit, das einen Hauptzug des Neuplatonismus und des mittelalterlichen Kirchensystems bildet. Seinem innersten Wesen nach ist es weit weniger christlicher als platonischer Art.

Bei Plato aber erfolgt eine Verbindung von Höherem und Niederem nicht bloß durch eine Mitteilung von oben her, sondern auch

durch ein eigenes Aufstreben des Sinnlichen und Menschlichen zum Göttlichen. Seiner ganzen Ausdehnung ist ein Verlangen eingepflanzt, an dem Guten und Ewigen teilzuhaben und dadurch selbst eine Unvergänglichkeit zu gewinnen, ja dieses Verlangen erscheint als die bewegende Kraft alles Strebens. Die Liebe, der Eros — er ist nichts anderes als jenes Streben nach Unvergänglichkeit — gewinnt seine Vollendung erst in der Forschung, welche die volle Einigung mit dem Wahren und Ewigen bewirkt. Aber in aufsteigendem Zuge durchdringt er das ganze All, und freudig folgt die Betrachtung des Denkers dieser Stufenleiter der Liebe. Einen verworrenen Drang nach Unsterblichkeit zeigt schon die sinnliche Natur in dem Fortpflanzungstriebe der Wesen, dem Verlangen, bei eigenem Untergange sich wenigstens in den Nachkommen zu erhalten; Unsterblichkeit will das Mühen der Helden um Ruhm, Unsterblichkeit das Schaffen der Dichter und Gesetzgeber, Herausarbeitung des Ewigen in gegenseitiger Eröffnung und Mitteilung die Liebe vom Menschen zum Menschen, bis endlich jene Stufe der Anschauung und Aneignung des wesenhaften Seins erreicht wird. So heißt die Liebe eine dämonische Macht, welche Göttliches und Menschliches zusammenhält und unser Seelenleben widerstreitenden Bewegungen und Stimmungen unterwirft. Sie erscheint als ein Kind von Reichtum und Armut, indem hier die Tiefe des eigenen Wesens erst zugänglich wird durch Mitteilung an den anderen Menschen; so enthält sie zugleich Überfluß und Not, Besitzen und Entbehren. Mit der anschaulichen Zeichnung solcher widerspruchsvollen Seelenlage wird Plato der erste philosophische Vertreter des Romantischen; wir finden ihn hier tief hineingezogen in die Widersprüche des menschlichen Daseins, über welche ihn die reine Denkarbeit so weit hinaustrug, wir sehen zugleich den Menschen dem Menschen schätzbar, ja unentbehrlich werden. Das Leben in der Gemeinschaft läßt sich nun nicht mehr tief herabsetzen.

Mit solchen Wandlungen wächst unermeßlich die Bedeutung der nächsten Welt und der Reichtum unseres Lebens. Das Erkennen ist nun nicht mehr sein ausschließlicher Inhalt, sondern nur die beherrschende Höhe, von der sich überallhin Licht und Vernunft verbreitet. Das Niedere aber gewinnt einen Wert als eine dem Menschen unentbehrliche Stufe zur Höhe, unser Auge kann sich an das Licht der Ideen erst allmählich gewöhnen. Auch eröffnet die Idee der Gerechtigkeit und Harmonie dem Niederen als einem Teil des Ganzen eine eigene Aufgabe; mit seiner Leistung kann es dem Ganzen dienen, ja es wird notwendig zur Vollendung des Gesamtwerkes, so in

unserer Seele, so auch beim Staate. Nun ist es nicht mehr an sich böse, sondern es wird das erst durch die Verkehrung der Ordnung und eine Verdrängung des Höheren; nicht das Sinnliche als solches gilt jetzt als verwerflich, sondern nur sein Übermaß und sein Herrschenwollen über den Geist.

Dem entspricht ein anderes Verhalten des Philosophen selbst zu den menschlichen Dingen, er kann sie nun nicht mehr aus ferner Höhe als nichtig abweisen. Vielmehr muß er in tiefer Empfindung das Los des Ganzen teilen, alles Gute hier wird seine Freude, alles Böse sein Schmerz. So treibt es ihn mächtig zur Förderung des Guten, zur Bekämpfung des Bösen; der weltüberlegene Denker wird zum kühnen und leidenschaftlichen Reformator, er schmiedet gewaltige Pläne zu einer durchgreifenden Verbesserung der menschlichen Lage und scheut nicht zurück vor schroffen Umwälzungen. Nun ist es aus mit der völligen Unterdrückung der Affekte; es heißt vielmehr, daß ohne edlen Zorn sich nichts Tüchtiges verrichten läßt. Hier erscheint der Denker als ein glutvoller Kämpfer, dem die Bewegung das Leben bedeutend macht, und den der Kampf selbst mit seiner Spannung der Kraft freudig erregt, um so mehr da nach seiner Überzeugung die Gottheit unablässig mit uns kämpft. So ist bei Plato auch die Steigerung der Welt nicht ohne einen Zusammenhang mit den letzten Überzeugungen seines Glaubens.

Demnach umfaßt die platonische Gedankenwelt eine Weltflucht und eine Weltverklärung. Freilich erfährt dieser Gegensatz eine Milderung, indem jene Weltverklärung nicht aus den eigenen Kräften der Erfahrung, sondern durchaus von der Ideenwelt her erfolgt; aus ihr stammt alle Vernunft auch in der nächsten Wirklichkeit. So bleibt das Leben auch in der Spaltung auf Ein Hauptziel gerichtet, hier wie da ist alles Gute geistiger Art, hier wie da kommt alle Vernunft von der rechten Einsicht. Aber daß nicht alles ausgeglichen ist, daß vielmehr innerhalb des gemeinsamen Grundstocks entgegengesetzte Strömungen verbleiben, das erweist schon die verschiedene, einander direkt widersprechende Schätzung der Affekte. So beharrt an dieser Hauptstelle unleugbar ein unausgeglichener Widerspruch. Aber es ist die Frage, ob Plato allein die Schuld daran trägt, und nicht überhaupt das Grundverhältnis des Menschen zur Wirklichkeit zwiefacher Art ist und bleiben muß. Thatsächlich waren die tiefsten und wirksamsten Denker nicht die, welche rasch zu einer Einheit strebten und sich hier gegen alle Verwicklung verschanzten, sondern die, welche die entgegengesetzten Strebungen voll entwickelten

und stark aufeinander wirken ließen; nur so entstand eine sich selbst steigernde Bewegung, ein innerer Forttrieb des Lebens, nur so ward seine ganze Tiefe erschlossen. Die bloße Weltflucht dagegen mit ihrer vollen Verneinung des nächsten Daseins führte rasch zu einer Einstellung der Thätigkeit und einer Abstumpfung der Empfindung, die bloße Weltverklärung aber mit ihrer bedingungslosen Bejahung und Vergötterung des Daseins zu einer kläglichen Verflachung des Lebens. Auch an dieser Stelle giebt Plato bei allem Problematischen seiner besonderen Denkweise einer bleibenden Aufgabe die lebendigste Gegenwart.

e. Der Gesamtanblick des Menschenlebens.

Das Unterscheidende der platonischen Denkweise erhellt besonders bei der Vereinigung der mannigfachen Gedankenreihen zu einem Gesamtbilde unseres Daseins. An dem großen Gegensatze der beiden Welten hat auch der Mensch Anteil, indem er aus Leib und Seele besteht oder vielmehr zu bestehen scheint. Denn in Wahrheit bildet allein die Seele unser Selbst, während der Körper nur äußerlich anhängt. Die Seele hat Teil an der Welt ewigen Wesens und reiner Schönheit, während der Körper uns in das Reich des Stoffes herabzieht und seinem Wandel unterwirft. Die Unsterblichkeit der Seele hat in diesen Zusammenhängen nicht den mindesten Zweifel. Wo der Kern des Lebens jenseit alles zeitlichen Werdens und aller Beziehung zur Umgebung liegt, und die Unwandelbarkeit den wesentlichsten Zug des Geisteslebens bildet, da muß die Seele, jede einzelne Seele, zu den ewigen Beständen der Wirklichkeit gehören. Sie ist nie geworden und kann nie vergehen; die Verbindung mit dem Körper erscheint als ein bloßer Abschnitt ihres Lebens, ja als Folge einer Schuld, eines „intellektuellen Sündenfalls" (Rohde); von den Folgen dieser Schuld soll sie sich durch ernste Lebensarbeit befreien und, wenn auch nach mannigfacher Wanderung durch andere Körperformen, schließlich zur unsinnlichen Welt zurückkehren.

Mit der energischen Entwickelung solcher Überzeugungen hat Plato den tiefsten Einfluß auf die Menschheit geübt. Einen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele brachte ihm keineswegs der Durchschnitt seiner Umgebung entgegen. Denn die alte Vorstellung von einer schattenhaften Fortdauer der Seelen im Hades — grundverschieden von einer wahren Unsterblichkeit — beherrschte noch immer die Gemüter, selbst einem Sokrates war die Unsterblichkeit noch ein

offenes Problem. In kleineren Kreisen hatte allerdings der Unsterblichkeitsglaube Wurzel geschlagen, aber er war hier mehr eine ethische und religiöse Überzeugung subjektiver Art als ein Glied eines großen geistigen Zusammenhanges. Plato war es vorbehalten, jenen Glauben in den Mittelpunkt einer allumfassenden Weltanschauung zu stellen und ihn mit der Gesamtheit des Strebens untrennbar zu verknüpfen.

Zugleich ist auch über die Hauptrichtung unserer Arbeit entschieden. Alle Sorge geht auf den inneren Stand des Menschen, auf die Befreiung und Läuterung der unsterblichen Seele. Das Leben erhält einen durchaus spiritualistischen Charakter, alle Aufregung um äußere und sinnliche Güter wird verpönt. Die Wendung zur Wahrheit bedarf um so mehr des Aufgebots aller Kraft, als in diesem Leben zunächst der Stoff über uns Gewalt hat. Die Körperwelt umfängt uns mit dem Schein einer wahren Welt, unsere Seele ist wie verschüttet und begraben, unsere Erkenntniskraft durch die Sinnlichkeit geschwächt und getrübt. So gilt es eine volle Umwälzung; in schroffem Bruch mit der ersten Lage kehre der Mensch das geistige Auge und zugleich das ganze Wesen vom nächtlichen Dunkel zum Licht der Wahrheit. Die Bewegung des Lebens, wie alle Bildung und Erziehung, entwickelt sich nicht aus der bloßen Erfahrung, und der Fortgang entsteht nicht aus der Berührung von Innerem und Außerem, sondern die Arbeit ist ein Sichbesinnen auf das wahre Wesen des Geistes, ein Wiederaufnehmen der echten, stets vorhandenen, nur verdunkelten Natur. Einen geistigen Grundstock muß die Seele als einen unverlierbaren Besitz in dieses Leben mitgebracht haben. So die Lehre von der Wiedererinnerung und den angeborenen (besser: eingeborenen) Ideen, in allem Problematischen der näheren Fassung eine klassische Formulierung des Grundgedankens, daß alles echte Leben eine Entfaltung des eigenen Wesens bildet, und daß alles Äußere das geistige Schaffen, im besonderen das Erkennen nur anregen, nicht aber erzeugen kann. Echte Einsicht und Tugend dem Menschen durch Sitte und Übung beibringen zu wollen, gleicht nach Plato einem Versuch, Blinden das Augenlicht von draußen einzusetzen. Alles Erkennen schöpft schließlich nicht aus der Erfahrung, sondern aus der ewigen Natur des Geistes. „Die Einzeldinge sind Beispiele, welche uns an die allgemeinen Begriffe erinnern, aber sie sind nicht das Reale, auf welches diese Begriffe sich beziehen“ (Zeller).

Mit solcher Gestaltung der Lebensaufgabe verschlingen sich bei Plato aufs engste Überzeugungen vom thatsächlichen Verhalten des Menschen. Jene Wendung zum wahren Sein wird nach seiner Über-

zeugung von Einzelnen vollzogen, und es giebt insofern echte Tugend auch innerhalb des menschlichen Kreises. Aber jene Individuen bilden seltene Ausnahmen, die große Masse verharrt bei der niederen Welt und verhält sich schroff ablehnend gegen das Gute. Der Gegensatz tüchtiger und untüchtiger Menschen wird hier stärker empfunden als eine Gemeinschaft von Schicksalen und Problemen; ja es scheint die schärfste Scheidung von Edlem und Gemeinem unerläßlich zur Aufrechterhaltung des Guten in unserem Kreise. Wenn es gar heißt, daß die Menge mit ihrem Hange zu sinnlichen Genüssen sich der tierischen Lebensweise nähert, der Philosoph dagegen in dem Schauen der ewigen Welt ein gottähnliches Leben führt, so droht aller Zusammenhang zu zerreißen und die Menschheit in zwei gänzlich getrennte Kreise zu zerfallen. Und zwar für alle Zeit. Denn es fehlt hier jeder Glaube an einen geistigen und sittlichen Fortschritt der Menschheit. Wie im All, so gilt auch bei ihr das Verhältnis von Gutem und Bösem in der Hauptsache als unveränderlich; das Stoffliche, die Wurzel aller Hemmung, kann nicht vergehen; der schroffe Gegensatz von Sinnlichkeit und Geist, von unwandelbarem Sein und flüchtigem Werden gestattet keinen Glauben an irgendwelches Vordringen der Vernunft. Plato leugnet nicht alle Bewegung und Verschiebung in unseren Verhältnissen. Aber er erklärt sie im Anschluß an ältere Denker durch die Annahme kreisläufiger Perioden, großer Weltepochen, die wohl der Astronomie ihren Ursprung verdankt. Nach Vollendung ihres Umlaufs kehren die Dinge an den Ausgangspunkt zurück, um immer von neuem denselben Lauf zu wiederholen; die geschichtliche Bewegung wird eine endlose Folge von Kreisen ähnlichen Inhalts. Diese Ordnung im Wechsel erscheint als ein Abbild der Ewigkeit. So fehlt ein weltgeschichtlicher Prozeß mit seinen Aussichten und Hoffnungen, es fehlt alle Berufung von den Mißständen der Gegenwart an eine bessere Zukunft.

Demnach ermangelt die platonische Lebensführung mancher Antriebe, welche dem modernen Menschen unentbehrlich dünken. Aber es fehlen auch manche Zweifel und Sorgen, und für alles Mangelhafte der Durchschnittslage bietet einen überreichen Ersatz die geistige Natur des Menschen, seine Wesensverwandtschaft mit der Gottheit. Dem trüben Zwielicht der menschlichen Verhältnisse kann sich der Tüchtige entwinden und sein Auge an reinem Lichte weiden. Bei Aufbietung der ganzen Kraft ist das hohe Ziel sicher erreichbar. Denn Plato kennt noch keine Kluft zwischen dem strebenden Geist und der Wahrheit, kein Irregehen des ernstlich Suchenden; unfehlbar

heißt das Denken, welches das rechte Verfahren übt. Wie sich aber die ganze Tiefe der Dinge der kräftigen und mutigen That des Denkens erschließt, so beherrscht solches Denken auch alles Handeln und Empfinden; die echte Erkenntnis führt das ganze Leben zur Vernunft; es giebt kein radikales Böse, das solchen Aufstieg verhindern könnte. So läßt sich durch geistige Kraft jeden Augenblick eine große Gegenwart gewinnen und das Leben über alle Mißstände der niederen Sphäre erheben zur Festigkeit und Freudigkeit. Immer liegt das Heil bei der Thätigkeit, aber diese Thätigkeit hat in allem heroischen Aufschwung keine stürmische Aufregung und verwirrende Unruhe, da alles menschliche Beginnen sicher gegründet ist in einer Verwandtschaft unseres Wesens mit dem ewigen Sein und der vollkommenen Schönheit.

Verfolgen wir nun diese Überzeugungen in die Verzweigung des Lebens.

f. Die einzelnen Lebensgebiete.

α. Die Religion.

Plato ist insofern eine durch und durch religiöse Natur, als der Zusammenhang des Menschen mit dem All, die Abhängigkeit des Kleinen vom Großen, die seine Arbeit beherrscht, von seiner Überzeugung vollauf anerkannt und in unmittelbare Empfindung verwandelt wird. Er ist ganz davon durchdrungen, daß ein „königlicher Geist“ das All regiert. Wie sehr er sich von dem Wirken einer göttlichen Macht umgeben weiß und fühlt, das bekundet schon seine mit Ausdrücken aus dem Gebiet der Religion und des Kultus durchwobene Sprache; die weihevolle Stimmung, die uns von dort entgegenschlägt, läßt alles Streben nach Wahrheit als einen Tempeldienst erscheinen. Aber die Religion Platos bleibt immer die Religion eines griechischen Denkers, und zwischen dieser und der christlichen besteht eine weite Kluft. Denn dort ist die Religion nicht eine Rettung aus schwerer Not, nicht die Wiederherstellung der gestörten, ja aufgehobenen Einheit mit dem Göttlichen, nicht der Trost des Hilflosen und Schwachen. Vielmehr besteht von Haus aus ein fester Zusammenhang mit dem Göttlichen, und er wird durch alle Störung nicht so erschüttert, um sich nicht jeden Augenblick durch unsere That wieder aufnehmen zu lassen. So begleitet, ja durchdringt die Religion alle Arbeit, sie macht dem Menschen das Leben bedeutsamer und stellt sein Wirken in große Zusammenhänge. Das Bewußtsein, von der Gottheit behütet und im Lebenskampf unterstützt zu werden, erfüllt das Gemüt des

Denkers mit aufrichtiger Frömmigkeit. Aber diese Religion wird nicht der Quell einer neuen Wirklichkeit und daher auch kein besonderes Gebiet gegenüber dem anderen Leben. Auch entsteht keine seelische Gemeinschaft, nichts, was ein persönliches Verhältnis heißen könnte, es erfolgt keine Emporhebung und innere Erneuerung des Menschen durch göttliches Walten.

So ist hier auch kein Bedürfnis nach einer besonderen geschichtlichen Offenbarung gegenüber der allgemeinen Erweisung des Göttlichen im All und Menschenwesen, ebensowenig ein Bedürfnis nach einer religiösen Lehre, einer Theologie; mit aller Frömmigkeit verträgt sich ein deutliches Bewußtsein des weiten Abstandes Gottes vom Menschen. Das Unwandelbare und Reine werde nicht hereingezogen in die unlautere Sphäre des sinnlichen Werdens; nur durch Zwischenstufen kann es dem Niederen sich mitteilen, Gott vermischt sich nicht mit dem Menschen. So die Überzeugung des Philosophen: „Gott, den Vater und Bildner dieses Alls, zu finden ist schwer, und wenn man ihn gefunden hat, allen mitzuteilen unmöglich.“

Diese Religion des thätigen, gesunden, kräftigen Menschen folgt aber in der näheren Ausführung der zwiefachen Richtung der platonischen Arbeit. Dem Metaphysiker ist die Spekulation selbst und sie allein die wahre Religion; in Gott wird das schlechthin unwandelbare und einfache Wesen ergriffen, aus dem alle Unwandelbarkeit und Einfachheit, damit aber alle Wahrheit stammt; er ist das Maß aller Dinge. Erst mit der Wendung vom farbigen Abglanz zu diesem Urquell alles Lichts wird das Leben dem Schein entzogen und in die Wahrheit gehoben.

Nach der anderen Richtung ist Gott das Ideal der sittlichen Vollkommenheit, der durchaus gerechte und gütige Geist. Gott ähnlich werden, das heißt mit Einsicht fromm und gerecht sein; die Frömmigkeit aber ist nichts Anderes als Gerechtigkeit gegen die Gottheit, Erfüllung aller ihr gebührenden Schuldigkeit. Den Mittelpunkt der Überzeugung bildet hier die Idee der sittlichen Weltordnung, der vollen Vergeltung von Gutem und Bösem. Wenn damit der Philosoph den Grundgedanken der religiösen Überzeugung des Griechentums aufnimmt, so erweitert und vertieft er ihn gegen die übliche Fassung. Denn die Volksmeinung erwartete die Vergeltung schon im Diesseits, wenn nicht am Einzelnen, so doch an seinem Geschlecht; auch Plato glaubt an eine Gerechtigkeit in diesem Leben, aber ihren vollen Sieg hofft er erst vom Jenseits. Er entwickelt die Lehre von einem Totengericht, das unbestechlich über die Seele urteilt, wenn

alle äußere Hülle von ihr abgefallen ist; er hat mit der Eindringlichkeit seiner Schilderung dieses Bild der Vorstellung der Menschheit unvergeßlich eingeprägt. Aber er will damit nicht die Gedanken des Menschen vornehmlich über das Grab hinaus richten. Von den Toten sollen wir denken, daß sie fortgegangen sind, nachdem sie ihr Werk beendet und erfüllt haben; wir aber müssen für die Gegenwart sorgen.

Die Gerechtigkeit des platonischen Glaubens soll keine Härte werden, sondern Milde und Gnade in sich aufnehmen. Aber immer steht hier die Gerechtigkeit vor der Liebe, und das sittliche Reich erscheint vor allem als ein Welt- und Gottesstaat. Wir wissen, wie tief das auf die folgenden Zeiten, namentlich auf das Christentum, gewirkt hat.

Sahen wir an dieser Stelle den Denker die Volksüberzeugung nicht sowohl verlassen als weiterführen, so bleibt auch darin ein Zusammenhang, daß Plato bei aller Verfechtung einer weltbeherrschenden Einheit keineswegs die Vielheit göttlicher Kräfte aufgiebt, sondern mit seiner inneren Belebung der Natur die mythologische Vorstellung auf den Boden der Philosophie verpflanzt. Wo aber die Volksmeinungen den geläuterten Begriffen der Philosophie direkt widersprechen, da scheut er nicht eine energische Abweisung und einen offenen Kampf. Er verwirft alles Unlautere und Unwürdige, was dort dem Bilde der Götter anhaftet; er verwirft mit noch größerem Eifer eine Art der Religion, welche, statt sich durch That und Tüchtigkeit der Gottheit zu nähern, ihre Gunst durch äußere Werke, durch Opfer u. s. w. erkaufen will. Das dünkt eine schmähliche Erniedrigung der Religion zu einem Handelsgeschäft. Nur die geringen Menschen, nur Schwächlinge werden diesen Weg versuchen; in Wahrheit ist es der Thätige, welcher der göttlichen Hilfe gewiß sein darf; ihn wird der Gedanke an die Gottheit, der den Bösen schreckt, mit frohen Erwartungen erfüllen.

β. Der Staat.

Der weltflüchtigen Richtung Platos entspricht ein durchaus ablehnendes Verhalten zum Staat. Wo die nächste Welt gänzlich dem Wandel und Schein angehört, wo ferner die durch geistige Arbeit vertiefte Persönlichkeit den schroffsten Gegensatz zur gesellschaftlichen Umgebung entwickelt, da kann der Staat den Denker keineswegs anziehen und zur Mitarbeit reizen. Wenn dies bei Plato trotz-

dem geschieht, so ist es ein weiteres Zeugnis dafür, wie eng er bei aller geistigen Selbständigkeit dem griechischen Leben verflochten bleibt, auch dafür, wie stark es ihn aus der reinen Gedankenwelt zum Wirken für die Umgebung zurückzieht. In Wahrheit behauptet die politische Theorie einen weiten Raum in Platos Gedankenwelt; verschiedene Stufen seiner inneren Entwickelung spiegeln sich hier in eigentümlichen Idealen.

Die letzte Behandlung, welche in den „Gesetzen" vorliegt, darf für uns außer acht bleiben, da sie bei aller Weisheit der einzelnen Gedanken zu wenig ein eigenes System bildet. Dagegen müssen uns die zwei Staatsbilder beschäftigen, welche der „Staat" überliefert. Wohl umschließt sie beide ein einziges Werk, das gewiß die eigene Hand des Philosophen zu leidlicher Einheit geformt hat. Aber innerlich sind beide zu sehr verschieden, zu widersprechend, als daß sie in Einem Aufbau entworfen und ausgeführt sein könnten. Wer so gering von menschlichen Zuständen denkt und sich in so schroffem Gegensatz dazu fühlt, wie der Plato der zweiten Hälfte jenes Werkes, der kann nicht mit solchem Eifer politisch-soziale Reformpläne ersinnen und sie mit so viel Liebe ins Detail ausführen, wie der Plato der ersten Hälfte. So sind die beiden Darlegungen auseinander zu halten.

Auf der ersten Stufe finden wir Plato als einen energischen Reformator des griechischen Staates in der Richtung eines weitergebildeten Sokratismus. Der Staat wird hier — unter fortlaufendem Parallelismus mit der Einzelseele — eine Darstellung des Ideals der Gerechtigkeit im großen. Zu diesem Zwecke sollen sich alle Verhältnisse streng nach den Gesetzen der Ethik gestalten, vornehmlich die Erziehung; die Hauptfunktionen der Gesellschaft sollen sich entsprechend den Stufen des Seelenlebens deutlich scheiden und in festen Ständen verkörpern; jeder soll mit voller Hingebung sein besonderes Werk verrichten, alle aber sich unter der Herrschaft der Intelligenz zum Ganzen einer Leistung verbinden. Um vom Dienst dieses Ganzen nicht durch private Interessen abgezogen zu werden, sondern eine volle Gemeinschaft des Lebens zu erreichen, müssen die Glieder der höheren Stände auf Privateigentum und Familie verzichten; ein Kommunismus aus ethischen, nicht aus ökonomischen Motiven bildet die Spitze dieser platonischen Theorie.

So wird der Staat ein ethisches Kunstwerk, ein Reich der auf Einsicht gegründeten Tugend. Mit der scharfen Ausprägung seiner Züge erscheint dieses Bild zunächst als völliger Gegensatz zur Wirklichkeit; eine genauere Betrachtung aber zeigt die kühnen Theorien

des Denkers und die griechischen Verhältnisse durch manche Fäden verknüpft. Hier glaubt PLATO noch an die Möglichkeit großer Reformen innerhalb der menschlichen und griechischen Lage.

Der spätere Entwurf hat diese Hoffnung aufgegeben. Die Sehnsucht nach dem Reich unwandelbarer Wesenheit hat jetzt den Denker dem menschlichen Dasein so entfremdet, daß er von überlegener Höhe darauf zurückblickt wie auf eine finstere Höhle. Wenn er trotzdem dahin zurückkehrt, so geschieht es nicht zu eigener Freude, sondern der Brüder wegen, und auch weniger in der Hoffnung auf einen Erfolg in diesem Kreise, als um auch hier die ewigen Wahrheiten zu verkünden. Der Staat, der von hier aus entspringt, ist vornehmlich eine Anstalt zur Heranbildung des Menschen für das Reich der ewigen Wahrheit; es gilt in geordnetem Aufsteigen die Seele nach und nach vom Sinnlichen abzulösen und dem Unsinnlichen zu gewinnen; das ganze Leben wird eine strenge Erziehung, eine geistige Läuterung; diese Erziehung erhebt den Menschen mehr und mehr in eine Welt, der gegenüber alles politische Leben verschwindet. Durch den Staat selbst vollzieht sich hier eine Befreiung von der Sphäre, welcher der Staat angehört.

So eine Verschiedenheit, ja Unvereinbarkeit der beiden Typen. Aber die Differenz verhindert nicht eine Übereinstimmung in wichtigen Zügen, deren Zusammenfassung einen durchgehenden Charakter der platonischen Staatslehre ergiebt. Hier wie da steht alle Herrschaft bei der überlegenen Intelligenz, bilden die geistigen und sittlichen Güter den Hauptinhalt des Staatslebens, wird das Individuum dem Ganzen völlig unterworfen. Ohne eine strenge Ausschließung aller Willkür und eine Einsetzung fester Ordnungen läßt sich der Staat nicht in den Dienst der Vernunft stellen. Alles das formal in richtiger Konsequenz, sachlich aber mit dem Widerspruch behaftet, daß das Denken eben in dem Augenblick mehr Unterordnung des Individuums fordert, wo es selbst die menschliche Persönlichkeit hoch über den Staat hinaushebt, eine radikale Kritik an den überkommenen Verhältnissen übt, die kühnsten Pläne zu gänzlichem Umbau wagt. Der Philosoph nimmt hier für sich in Anspruch, was er sonst dem Menschen versagt; der Staat soll einen aller Subjektivität überlegenen Inhalt empfangen, aber er empfängt ihn durch die Gedankenarbeit des großen Subjekts. Schon dieser Widerspruch mußte verhindern, daß die platonische Staatslehre zu ihrer Zeit irgend welche Wirkung übte; erst in völlig anderen Verhältnissen konnte zur Würdigung gelangen, was sie an fruchtbaren Anregungen enthält.

γ. Die Kunst.

Bei der Kunst ist es Plato umgekehrt ergangen wie beim Staat; hat er bei diesem große Mühe auf ein Gebiet verwandt, das seiner innersten Natur fremd war, so hat die Kunst, welche den tiefsten Zug seines Wesens für sich hat, einen entsprechenden wissenschaftlichen Ausdruck nicht gefunden; ja eben der Philosoph, der mehr als irgend ein anderer im Denken zugleich Künstler war, hat Anklagen über Anklagen auf die Kunst gehäuft. Gegen die Kunst verbünden sich der metaphysische und der ethische Zug seines Wesens. Als eine bloße Nachahmung der sinnlichen Wirklichkeit, als ein Abbild des Abbildes, entfernt sich die Kunst am weitesten vom wesenhaften Sein. Anstoß erregen die bunten und wechselnden Gestalten, welche uns die Kunst, namentlich das Drama, nachleben heißt, da wir in Wahrheit mit der einen, eigenen Rolle im Leben genug zu thun haben; Anstoß auch der unlautere Inhalt der vom mythologischen Vorstellungskreise beherrschten Poesie; Anstoß endlich die fieberhafte Erregung des Empfindungslebens, wie Plato sie mehr und mehr das Ziel der Kunst werden sah. In dem allen vermissen wir eine eigentümlich ästhetische Würdigung der Kunst; eine solche erschwerte gerade dem griechischen Denker das enge Verwachsensein der Kunst mit dem ethischen und religiösen Leben seiner Nation. So erfolgt ein harter Zusammenstoß; trotz aller persönlichen Sympathie muß fallen, was das sittliche Wohl gefährdet. Große Gebiete der Kunst, wie das Drama, werden vollständig verworfen; was aber bleiben darf, muß den Forderungen der Moral unbedingt gehorchen. In dem Konflikt zwischen ethischen und ästhetischen Interessen gewinnt die Moral einen reinen Sieg. Aber für Plato bedeutet die Unterordnung der Kunst keine Herabsetzung des Schönen. Von den Mißständen des menschlichen Thuns steht ihm ein Weg offen zur Schönheit des Alls; wie sich aber im Kosmos das Gute mit dem Schönen, wenn auch einem strengen und keuschen Schönen, verschwistert, so erhält auch das Streben nach Wahrheit, die Arbeit der Wissenschaft, eine künstlerische Gestalt. Der Bau der Wissenschaft wird hier das höchste und echte Kunstwerk.

δ. Die Wissenschaft.

Es ist nämlich die platonische Wissenschaft von der neueren sehr verschieden. Sie strebt nicht zu kleinsten Elementen, um aus

ihrer Zusammenfügung die Wirklichkeit aufzubauen, sondern sie faßt alle Mannigfaltigkeit von vornherein in Einen Anblick zusammen; die Erklärung geht vom Großen zum Kleinen, vom Ganzen zum Teil, die Synthese beherrscht die Analyse. Die Dinge „zusammenzuschauen", die Verwandtschaften zu erkennen, das ist für Plato die Haupteigenschaft des Philosophen.

Auch ist die platonische Wissenschaft nicht wie die neuere eine Umsetzung des Daseins in ein Reich der Bewegung und Entwickelung, sondern das Herausheben eines ewigen Seins aus dem flüchtigen Werden, eines wohlgeordneten Kosmos aus dem Chaos der Erscheinungswelt. Die Wendung zum Wesen ist dabei nicht sowohl eine Sache langer und mühsamer Arbeit, als einer heroischen That; geistige Energie versetzt uns mit Einem Schlage in das Reich der Wahrheit. Hier bleibt die Wissenschaft frei von jenem nagenden Zweifel, der ihre Arbeit in der eigenen Wurzel angreift. So kann sie das ganze Leben tragen und mit freudiger Gewißheit erfüllen.

Bei dieser Fassung des Erkennens wird das Interesse durchaus den Prinzipienfragen zugewandt und gelten die Einzelwissenschaften lediglich als Vorstufen der Philosophie. Nur die Mathematik als die Wissenschaft, welche vom Sinnlichen zum Übersinnlichen hinüberleitet, wird hochgeschätzt; alle Beschäftigung dagegen mit dem bunten Inhalt der sinnlichen Welt dünkt von geringem Werte und alle Behauptung darüber bloß eine mehr oder minder glaubliche Annahme. Daß mit der kräftigen Verfechtung solcher Überzeugungen Plato die Bewegung der naturwissenschaftlichen Forschung schwer gehemmt hat, muß auch der zugestehen, der mit ihm das letzte Verständnis der Wirklichkeit vom Geist her sucht. Denn darüber kann kein Zweifel sein, daß Plato das, was er als tiefste Wahrheit verfocht, zu unmittelbar glaubte durchsetzen zu können, daß ihm die letzte Deutung der Dinge ohne weiteres zur ersten Ansicht wurde. Wo der Mensch kraft seines vermeintlich ungetrübten Zusammenhanges mit dem All den Befund seines Geisteslebens ohne schärfere Sichtung als allgemeingiltig behandelte, da mußte sich ein Netz subjektiver Begriffe um die Wirklichkeit spannen und eine unbefangene Würdigung der Dinge in ihren eigenen Zusammenhängen auf lange verhindern. So gehen die großartigen Ansätze zu einer exakten Naturbegreifung, welche die vorsokratische Philosophie enthielt, für Jahrtausende verloren. Die Stärke der platonischen Leistung liegt entschieden in der reinen Begriffsphilosophie, der Dialektik, welche nichts von draußen annimmt und auch über die eigenen Grundlagen volle Rechenschaft giebt.

Seinen Höhepunkt erreicht dieses Verfahren in der Behandlung der allgemeinsten Gegensätze des Seins: Ruhe und Bewegung, Einheit und Vielheit. Die Art, wie die Glieder der Gegensätze sowohl für sich entwickelt als aufeinander angewiesen werden, bildet mit dem Überschauen weitester Reihen und dem Zusammenhalten auseinanderstrebender Bewegungen, mit dem sicheren Wandeln im Reich völlig unsinnlicher Größen, dem frohen Spiel der Gedanken im schweren Ernst der Probleme die vollendetste Leistung griechischer Beweglichkeit des Geistes. Eine gewaltige Befreiung des Denkens von allem Stofflichen ist hier vollzogen, ein Selbstvertrauen geistigen Vermögens durch die That begründet. Wenn PLATO das dialektische Verfahren „die höchste Gabe der Götter und das wahre Feuer des Prometheus" nennt, so hat solche Schätzung für ihn selbst die vollste persönliche Wahrheit.

g. Rückblick.

Zum Schluß seien nur einige wenige Worte zur prinzipiellen Würdigung PLATOS gestattet. — PLATO wurde und wird in dem Ganzen seiner Art oft mißverstanden. Bald erscheint er zu weich und sentimental, bald zu ruhig und friedfertig, auch die bekannte Schilderung GOETHES in der Farbenlehre („PLATON verhält sich zu der Welt, wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen u.s.w."), die PLATO zu einem FRA ANGELICO unter den Denkern macht, ist durchaus schief. Es wird dabei vergessen, welcher heroischen Kraft es bedurfte, die völlige Umwälzung des Weltbildes und die völlige Umwertung der Lebensgüter bahnbrechend zu vollziehen und sie der Menschheit unverlierbar einzuprägen; es wird übersehen, welche Unruhe und Aufregung ein so harter Zusammenstoß mit der nächsten Wirklichkeit mit sich bringt; die wunderbare Vollendung der Form, die Reinheit der Gestaltung läßt den ungeheuren Affekt verkennen, der dieses Lebenswerk durchglüht. Für uns ist PLATO vornehmlich der Denker der großen Persönlichkeit, des thätigen Schaffens, des unermüdlichen Kampfes. Wie seiner Lehre die Philosophie eine geistige Läuterung, ein Vordringen zum echten Wesen bedeutet, so ist ihm selbst seine Arbeit ein unaufhörliches Ringen um die letzte Tiefe und die volle Befriedigung seiner eigenen Natur. Und nun entsteht das einzigartige Schauspiel, daß die Beziehung zur Umgebung dieser großen Natur die reiche Arbeit des größten Kulturvolkes aller Zeiten zuführt, daß diese Arbeit hier zu ihrer höchsten

Wirkung auf das Ganze der menschlichen Persönlichkeit kommt, daß sie aber zugleich an dem jetzt angelegten absoluten Maß ihre Schranken zu erkennen giebt, ja schon eine innere Auflösung beginnt. Die Tragik jedes großen Schaffens, daß es zugleich vollendet und zerstört, daß es in der höchsten Höhe seiner Leistung über sich selbst hinaustreibt, kommt bei Plato zu besonders deutlicher Erscheinung.

Eine solche Philosophie der weltgestaltenden Persönlichkeit hat dadurch einen besonderen Reiz, daß sie an jeder Stelle das Ganze des Wesens gegenwärtig hält; größer als alle besonderen Leistungen ist hier der sie belebende Geist, die Werke haben ihren höchsten Wert als der Ausdruck eines unerschöpflichen Wesens, als eine Aufforderung, zu seiner Tiefe vorzudringen.

Aus der Kraft dieser universalen Persönlichkeit wurden alle Hauptströme der menschlichen Arbeit, wurden Wahres, Schönes, Gutes zu fruchtbarer Wechselwirkung und inniger Gemeinschaft verbunden. Daß aus solcher Verbindung große Probleme und Verwickelungen erwuchsen, ließ sich nicht verkennen; auch kann nicht zweifelhaft sein, daß die weitere Entwickelung des Lebens eine so unmittelbare Vereinigung durchaus unmöglich gemacht hat. Nur bei schärferer Scheidung konnten die einzelnen Richtungen und Gebiete ihre volle Eigentümlichkeit entwickeln, konnte gegenüber der Verzweigung ein inneres Ganze des Lebens zur Befreiung gelangen. Aber auch bei solcher Scheidung läßt sich unmöglich auf alle Einheit verzichten; je mehr uns Neueren die wachsende Verzweigung und Verwickelung dies Ziel in die Ferne gerückt hat, desto mehr Wert gewinnt das Lebenswerk eines Mannes, der alle Mannigfaltigkeit fest mit lebendiger Einheit umspannt, aller Bethätigung die Richtung auf das Ganze giebt, jenseit aller Unzulänglichkeit der besonderen Lösung die unerläßliche Aufgabe mit siegreicher Kraft vorhält.

Wenn aber Plato allen Reichtum des menschlichen Wesens entfaltet und damit das Leben und Sein des Menschen gewaltig erhöht, so hat er zugleich einen inneren Zusammenhang des Menschlichen mit übermenschlichen Ordnungen, die Bindung des Menschen an eine große geistige Welt gelehrt und alles Streben inneren Notwendigkeiten unterworfen. Dadurch erhält sein Werk ein eigentümliches Gleichmaß von Kraftgefühl und Ehrfurcht, von Freude und Ernst, von Freiheit und Gebundenheit. Eine geistige Welt befreit sich hier vom engmenschlichen Sein und giebt aus ihrer Selbständigkeit unserer Lebensarbeit einen unerschütterlichen Halt wie eine seelische Tiefe.

Daß Plato's Gedankenwelt keine widerspruchslose Einheit bildet, war unverkennbar. Die verschiedenen Hauptrichtungen, namentlich der metaphysische und der künstlerische Trieb, Spekulation und Aktion gelangten nicht zu voller Ausgleichung, ähnlich stand es mit der Weltflucht und Weltverklärung, auch das Verhältniß von Ethischem und Ästhetischem zeigte Verwickelungen; wer in solchen Widersprüchen nur den Mangel, nicht auch ein Anzeichen der Weite und eine Quelle der Vertiefung sieht, der kann rasch über Plato aburteilen. Wer dagegen freier denkt, der wird sich bei aller Unebenheit der unermeßlichen Lebensfülle freuen, dem wird es auch gelingen, aus allen Widersprüchen einen durchgehenden Typus platonischer Lebensanschauung herauszusehen. Dieser besteht in der untrennbaren Verflechtung der Überzeugungen, daß sich der mutigen Arbeit des Denkens eine neue Welt wahrhaftigen Wesens und echten Glückes erschließt, daß diese Welt mit der nächsten Wirklichkeit schroff zusammenstößt und ihren Widerstand nie völlig brechen kann, daß sie selbst aber mit ihrem unversieglichen Leben allen Angriffen weit überlegen bleibt und durch ihre Wahrheit und Schönheit den Menschen sicher über die Sphäre des Kampfes und der Schmerzen hinaushebt.

Mit solcher zu wunderbarer Plastik gestalteten Uberzeugung hat die platonische Philosophie durch den ganzen Lauf der Geschichte mächtig zur Bewegung und Belebung der Geister gewirkt, sie hat allem Sinken ins Schulmäßige und Pedantische Widerstand geleistet, sie hat den Sinn vom Kleinen ins Große, vom Engen ins Weite und Freie gewandt. Innerhalb dieser allgemeinen Art hat sie aus ihrem Reichtum verschiedenen Zeiten verschiedenes bieten können. Im späteren Altertum wurde Plato der Führer derer, die das wachsende religiöse Verlangen auf dem Wege der Philosophie befriedigen wollten; hier galt er als priesterlicher Verkünder der echten Weisheit, welche den Menschen ablöst von dem berückenden Sinnenschein und alle seine Gedanken zurücklenkt zur ewigen Heimat. Derselbe Philosoph aber ward mit seiner Lebensfülle, seinem künstlerischen Zauber, seiner jugendlichen Freude an allem Schönen der Lieblingsdenker der Renaissance; als seine Jünger fühlten sich ihre größten Meister. Und zeigen uns nicht Männer wie Winckelmann, Schleiermacher, Boeckh, wie weit die Wirkung Plato's auch in das moderne Leben hineinreicht? So webt seine Lebensarbeit ein Band zwischen allen Zeiten, und das Wort eines spätgriechischen Philosophen; „Die platonische Anmut bleibt ewig jung“ behält auch heute noch seine Wahrheit.

3. Aristoteles.

a. Die allgemeine Art.

Aristoteles' (384—322) Lebensanschauung stand unter völlig anderen Bedingungen des Geschickes und der Individualität. Den Sohn des macedonischen Leibarztes verwickelte nicht seine Abkunft und Erziehung in die inneren Kämpfe des griechischen Lebens, und es trieb ihn nicht der Zorn über das Elend der nächsten Umgebung auf völlig neue Bahnen; sondern ihn zog es von der Grenze der griechischen Welt zum Mittelpunkt, um den ganzen Reichtum einer vollentwickelten Kultur in sich aufzunehmen und geistig zu verarbeiten. Er fand aber dort eine ganz andere Lage als der aufstrebende Plato. Die geistige Gärung, die fieberhafte Aufregung, das große Schaffen des 5. Jahrhunderts war längst vorüber; nun war die Zeit für eine ruhige, umsichtige Forschung gekommen, und den Höhepunkt dieser Forschung bildet Aristoteles. In Art und Gesinnung durchaus Grieche, äußerlich und innerlich vom griechischen Horizont umfangen, steht er dem Tagestreiben fern genug, um die Gesamtleistung des Griechentums zu überschauen und sich die Freude an ihrer Größe nicht durch die Mißstände des Augenblicks trüben zu lassen.

Beim ersten Anblick kann die nüchterne Prosa der aristotelischen Darstellung, die schlichte Sachlichkeit seiner Untersuchung und die strenge Zurückhaltung seiner subjektiven Empfindung den Schein erwecken, als sei der Denker den Zusammenhängen des klassischen Altertums schon entwachsen und gehöre in das gelehrte Zeitalter des Hellenismus. Nun war Aristoteles ohne Zweifel ein großer Gelehrter, vielleicht der größte, den die Geschichte kennt. Aber an erster Stelle war er ein tiefer Denker, ein Mann weltumspannender Ideen und glücklicher Gestaltungskraft. Daß er einen unermeßlichen Stoff eigenen Gedanken unterworfen und mit ihnen für Jahrtausende der Arbeit feste Bahnen vorgezeichnet hat, das bildet den Haupttitel seiner Größe. Als Denker aber hat Aristoteles den engsten Zusammenhang mit der klassischen Welt; ihre Grundanschauungen, ihre Schätzungen der Dinge wirken ungebrochen in ihm fort; wer seine Lehren und Begriffe zurückverfolgt, der erkennt bald hinter der scheinbaren Abstraktheit die eigentümlich griechische Art; wie der Zauber der griechischen Welt sein Gemüt beherrscht, so bringt sein System in wunderbarer Weise den Gehalt des klassischen Griechen-

tums auf einen wissenschaftlichen Ausdruck; er möchte in seinen Gründen verstehen und als vernünftig erkennen, was von dort als Thatsache an ihn kam.

Aber in solchem liebevollen Eingehen auf die Überlieferung und solchem Streben nach einem freundlichen Verhältnis zur Umgebung erscheint eine andere geistige Art als die Platos. Es fehlt dessen gewaltige Persönlichkeit, die vor allem die Notwendigkeit des eigenen Wesens entwickelt, dadurch mit den Dingen hart zusammenstößt und ihnen in siegreichem Ringen einen eigentümlichen Stempel aufdrückt; es fehlt mit der leidenschaftlichen Aufregung des Strebens auch die energische, in großen Kontrasten gehaltene Färbung des Weltbildes. Aber dafür entwickelt sich ein ernstes und unermüdliches Streben, sich in die gegenständliche Welt zu versetzen, ihren Befund aufzudecken, ihre Zusammenhänge zu verfolgen. Mit solcher Wendung zu den Dingen und solcher Unterordnung unter die Dinge wird die Thätigkeit zur Arbeit; keine höhere Aufgabe hat hier das Denken, als die Wirklichkeit rein und treu im Geist zu spiegeln. Mag damit das Bild der Welt farbloser werden, die Zeichnung wird um so reicher und deutlicher; wird die glutvolle Begeisterung Platos vermißt, so liegt auf dem Ganzen der große Ernst und die stille Freude einer unermeßlichen, fruchtbaren Arbeit. So wird aus der Philosophie der großen Persönlichkeit eine Philosophie der weltdurchdringenden Arbeit, auch sie ein bleibender charakteristischer Typus, auch sie der Quell einer eigentümlichen Lebensanschauung.

b. Die Grundzüge des Welt- und Lebensbildes.

Die Eigentümlichkeit der aristotelischen Weltanschauung erhellt am ehesten aus ihrem Verhältnis zur platonischen. Aristoteles steht Plato weit näher als sein eigenes, vornehmlich vom Gegensatz erfülltes Bewußtsein zugiebt. Einig mit Plato ist Aristoteles zunächst in der Überzeugung, daß nur der Einblick in die große Wirklichkeit ein Verständnis unseres eigenen Lebens eröffnet. Auch hier gewinnt das menschliche Dasein seinen Inhalt aus dem All; alle Wahrheit unseres Thuns besteht in der Übereinstimmung mit der großen Wirklichkeit, alle Thätigkeit bemißt sich nach ihrem Gegenstande, alle Methode nach der Sache, das Subjekt wird ein treuer Spiegel des Objekts. Die Verbindung mit dem All erfolgt aber durch die Intelligenz; so gilt sie auch hier als der Kern unseres Wesens und die Substanz des Geistes. Die Wahrheit erschließt sich auch

hier nur dem Begriff; so wird die Philosophie vor allem Begriffswissenschaft, in ein Reich der Begriffe soll die Forschung die Welt verwandeln. Endlich folgt Aristoteles seinem Lehrer in der Hochschätzung der Form, auch ihm bildet sie einerseits das Wesenhafte und Beharrende, andererseits das Wertvolle und Schöne. Das Verhältnis von Stoff und Form aber beherrscht alle Wirklichkeit und alle Lebensarbeit.

Mit so viel Übereinstimmung in den Prinzipien bleibt Aristoteles' Philosophie der platonischen nahe genug, um sich einem weiteren Begriffe des Platonismus einzufügen. Aber innerhalb eines solchen bildet sie den denkbar weitesten Abstand. Denn wenn Plato glaubte, nur durch die schärfste Scheidung zweier Welten eine unwandelbare Wahrheit und eine lautere Schönheit gewinnen zu können, so geht bei Aristoteles die Hauptrichtung auf die Einheit der Wirklichkeit. Wir brauchen nach seiner Überzeugung die Welt nur recht zu verstehen, um sie als ein Reich der Vernunft zu erkennen, um zugleich alles zu finden, was wir Menschen bedürfen. Die platonischen Ideen werden abgelehnt als eine unerträgliche Spaltung von Wirklichkeit und Wesen; auch für eine Religion hat dieser Boden keinen Platz. Wohl lehrt auch Aristoteles eine weltüberlegene Gottheit als den Quell der Vernunft und den Ursprung der von Ewigkeit zu Ewigkeit die Welt durchdringenden Bewegung. Aber vom Weltprozeß hält er diese Gottheit fern; sie würde nach seiner Überzeugung durch eine Beschäftigung mit draußenliegenden Dingen und gar mit unseren kleinmenschlichen Angelegenheiten die Vollkommenheit ihres Lebens einbüßen. So bewegt Gott, die reine Intelligenz, selbst unbewegt die Welt durch sein bloßes Sein; alle nähere Gestaltung aber kommt auf die eigene Natur der Dinge. Es giebt hier keine sittliche Weltordnung und keine Vorsehung. Auch keine Hoffnung einer persönlichen Unsterblichkeit. Gewiß stammt die Denkkraft in uns nicht aus dem bloßen Naturprozeß, und sie wird mit der Auflösung des Körpers nicht verlöschen, sondern zur Allvernunft zurückkehren. Aber solche Unvergänglichkeit des Göttlichen in uns ist grundverschieden von einer Fortdauer des Individuums.

Mit diesem Verschwinden der Religion entfällt die seelische Innigkeit und die über Welten schaltende Geistesgröße eines Plato. Das Leben erhält engere Schranken, und sein Gefühlston wird nüchterner. Aber bei Aristoteles bedeutet der Verzicht auf eine überweltliche Ordnung nicht einen Verzicht auf eine Vernunft der

Wirklichkeit und eine Idealität des Lebens. Mit ihrem eigenen, ungespaltenen Sein dünkt hier die Welt imstande, alle Ziele zu erreichen und alle Gegensätze zu umspannen, und dieses eine Leben wird bedeutend genug, um den Menschen voll zu beschäftigen und auch zu befriedigen. Nur liegt solche Vernunft nicht sinnfällig zu Tage, es bedarf der Wissenschaft, um das echte Bild der Welt vom Schein zu befreien und von der Zerstreuung wie den Widersprüchen des ersten Eindrucks zum inneren Zusammenhange des Ganzen vorzudringen. Indem der Philosoph alle seine Kraft an dieses Ziel setzt, entsteht ein durchaus eigentümliches Welt- und Lebensbild, ein System des immanenten Idealismus. Bei allem Problematischen der näheren Ausführung bleibt dies System mit seiner ruhigen und klaren Energie eine unvergleichliche Leistung.

An einer Überwindung der Gegensätze arbeitet Aristoteles zuerst bei den Begriffen von Stoff und Form. Hatte Plato die Form zur Sicherung ihrer Selbständigkeit und ihrer Reinheit vom Stoffe völlig abgelöst und erst an zweiter Stelle sich in ihm darstellen lassen, so kennt Aristoteles' Welt die Form nur zusammen mit dem Stoff; sie hat keine andere Wirklichkeit als innerhalb des Lebensprozesses, der immer zugleich auch den Stoff umfaßt. Der Stoff aber erscheint nicht als etwas Dunkles und Rohes, das der Form widerstrebt und sie herabzieht, sondern er fügt sich ihr, ja dient ihr, er ist für sie angelegt und hat von Natur ein Verlangen nach ihr; er bildet nach der Formel des Philosophen die Möglichkeit dessen, was durch die Form zu voller Verwirklichung kommt. Der Lebensprozeß ist hier ein Aufstreben des Stoffes zur Form und ein Ergriffenwerden des Stoffes durch die Form. Denn immer bleibt hier die Hauptbewegung bei der Form, als der zur Gestalt heranbildenden Macht. Daher muß das vollendete Wesen dem werdenden vorangehen, und es verbietet sich alle Entstehung der Wirklichkeit aus vernunftlosen dunklen Anfängen. Der Stoff wird freilich bei den irdischen Lebewesen immer nur eine Zeit lang gebunden und entweicht im Tod dem Gefüge. Aber die Form ergreift in der Zeugung immer neuen Stoff; der Gesamtstand bleibt in steter Erneuerung unverändert. Der Weltprozeß ist ein fortwährender Sieg der Gestalt über die Ungestalt und zugleich des Guten über das Mindergute. Denn von einem Bösen läßt sich bei so freundlichem Entgegenkommen des Stoffes nicht wohl reden. Aristoteles ist stolz darauf, daß gerade sein System dem Bösen keine selbständige Macht zuerkennt und keiner Zweiheit der Prinzipien verfällt. Was sich in unserem Kreise

an Mißständen findet, das entspringt dem Vermögen des Stoffes, die Bewegung zur Form nicht völlig auszuführen, sondern auf einer niederen Stufe zu erstarren. Dadurch entsteht freilich viel Verfehltes, und bei näherer Betrachtung der Wirklichkeit zeigt dies eine so große Ausdehnung und Widerstandskraft, daß das alte Bild eines Kampfes zwischen Stoff und Form wieder aufzusteigen droht. Aber die Überzeugung des Philosophen beruhigt der Gedanke, daß das Böse nirgends eine positive Natur erlangt, sondern nur ein Minder, einen Abzug vom Guten, eine Beraubung höherer Eigenschaften bildet, sowie die vermeintliche Thatsache, daß die himmlische Region von Ewigkeit zu Ewigkeit in ihren vollendeten Kreisläufen gleichmäßig beharrt und die gänzliche Herrschaft der Form über den Stoff zeigt.

Eine derartige Ausgleichung der Gegensätze verändert auch das innere Bild des Geschehens. Wo die Form weniger ein den Dingen überlegenes Urbild als eine in ihnen wirksame Macht bedeutet, da weicht die künstlerische Anschauung der Wirklichkeit zurück vor einer dynamischen: die Entfaltung des Lebens selbst wird zur Hauptsache. Die Welt scheint hier beherrscht von Zwecken, d. h. von Lebenseinheiten, welche eine Mannigfaltigkeit des Geschehens unter sich befassen und zu einer Gesamtleistung verbinden. Solche Lebenseinheiten sind zunächst die Organismen, und zwar in einer nach dem Grade der Gliederung aufsteigenden Reihe. Je schärfer nämlich die Organe und Funktionen geschieden sind, desto größer wird die Gesamtleistung; der Mensch bildet danach ohne Zweifel die Höhe des Naturlebens. Aber der Zweck reicht über das besondere Reich des Organischen hinaus in das All, oder vielmehr der Begriff des Organischen erfaßt die ganze Natur. Nirgends im All scheinen die Bewegungen wirr durcheinander zu laufen, sondern eine jede erfolgt in sicherer Richtung und überschreitet nicht einen festen Endpunkt; hier verwandelt sie sich in einen beharrenden Stand, ein gleichmäßiges Wirken. Damit scheidet sich deutlich von einer bloß anstrebenden, über sich selbst hinaus gerichteten Thätigkeit eine in sich ruhende und durch das eigene Wirken befriedigte Vollthätigkeit, die „Energie“ nach aristotelischem Ausdruck. Ein Streben nach solcher selbstgenugsamen Vollthätigkeit durchdringt das ganze All; wo immer es sein Ziel erreicht, da verschwindet alle Unruhe, da trägt das Wirken in sich selbst die volle Befriedigung. So begehren wir im Anschauen des Kunstwerkes nichts Anderes als die Anschauung selbst. Diese Vollthätigkeit mit ihrer Entwickelung aller Anlagen, der Umsetzung aller Möglichkeit in Wirklichkeit, der Zusammenfassung aller Vielheit

zu einem Lebensprozesse ist nun und nimmer ein bloßes Spiel an der Oberfläche, sondern sie bewegt das ganze Sein und erschließt die letzte Tiefe der Dinge, sie läßt keinen dunklen und unzugänglichen Rest, sie kennt keine Kluft zwischen Erscheinung und Sein. Wie aber die Einzelwesen, so wird auch die Gesamtwelt verstanden. Sie ruht bei aller gewaltigen Bewegung in sich selbst und bildet mit aller Mannigfaltigkeit ein großes Lebensganzes, das nicht „episodenhaft“ ist wie eine schlechte Tragödie.

Das ergiebt eine eigentümliche Gestalt der Lebensaufgabe. Jene Vollthätigkeit enthält in dem Ziel ein festes Maß, sie flieht alles Unbegrenzte als etwas Vernunftwidriges, sie drängt überall auf einen letzten Abschluß. Eine bloß anstrebende, weiter und weiter eilende Thätigkeit bietet keine Befriedigung. Die Wissenden stehen höher als die Forschenden; nicht das Suchen, sondern der Besitz, freilich der immer neu durch Thätigkeit erworbene Besitz, verleiht das Glück. Es fehlt alle Bewegung nach unabsehbaren Zielen, alles Unermeßliche mit seiner aufregenden Kraft. Klar steht unser Ziel vor Augen, und da es unserer eigenen Natur angehört, so kann es nicht unerreichbar sein. So eine feste Ruhe in kräftiger und unablässiger Thätigkeit, ein Hinausheben des Lebens über sonst unversöhnliche Gegensätze, ein philosophischer Ausdruck der Seligkeit im Wirken und Schaffen, des ruhigen Schwebens in geistigem Glück, das die antiken Kunstwerke so wunderbar zur Anschauung bringen.

Ein ähnliches Streben zur Einigung zeigt ARISTOTELES' Behandlung von Geistigem und Körperlichem, von Innerem und Äußerem. Auch hier geht der Hauptzug zum Monismus. Der Philosoph kennt und erwartet keine Sonderexistenz der Seele, sondern sie bildet mit dem Körper einen einzigen Lebensprozeß, bedarf seiner wie das Sehen des Auges, überhaupt die Funktion des Organs. So kann das Sinnliche nirgends einer Geringschätzung verfallen, es steht auch beim Erkenntnisprozeß in allen Ehren. Allerdings wird diese Grundanschauung schroff durchbrochen zu Gunsten einer völligen Hinaushebung der Denkkraft über den natürlichen Lebensprozeß. Das Denken könnte nicht eine beharrende Wahrheit erfassen, nicht alle Mannigfaltigkeit der Dinge unverfälscht aufnehmen, wäre es in die Wandlungen und Gegensätze der sinnlichen Welt verwickelt. Ihm gebührt daher eine Überlegenheit und zugleich eine Teilnahme an der Göttlichkeit und Ewigkeit. Aber was an diesem Gipfel geschieht, verändert nicht den Anblick der übrigen Welt; hier bleiben Seelisches und Körperliches eng verschlungen und aufeinander angewiesen.

Seiner monistischen Grundrichtung gemäß kann ARISTOTELES nicht das Innere vom Äußeren losreißen und ein Reich reiner Innerlichkeit aufbauen, sondern er möchte Inneres und Äußeres in unablässige Wechselwirkung setzen und überall seelische Kraft und entgegenkommende Wirklichkeit zu einem einzigen Lebensprozeß verbinden. Bei ihm strebt die Thätigkeit immer auch zur Sichtbarkeit in der Außenwelt, und da solche Darlegung der Hilfe der Umgebung bedarf, so gewinnt diese einen viel größeren Wert als bei PLATO. Hier bringt die Seele die Begriffe nicht als einen fertigen Besitz mit, sondern sie erwirbt sie an der Hand der Erfahrung; hier übt die gesellschaftliche Umgebung einen bestimmenden Einfluß auf die moralische Bildung. Denn was an Anlagen dafür in uns ruht, das wird belebt und vollendet nur durch die That; diese aber muß uns die Umgebung zuerst durch den Zwang von Sitte und Gesetz auferlegen, bis endlich die äußere Forderung zu eigenem Wollen wird. So die Anerkennung eines großen segensreichen Einflusses der Gesellschaft mit ihren Einrichtungen, in vollem Gegensatz zu PLATO, für den es ohne eine Befreiung von der Gesellschaft keine wahre Sittlichkeit, d. h. auf Einsicht gegründete Tugend, sowie keine Freiheit des Handelns gab.

Eine Verschiebung im Sinne einer Annäherung erfolgt auch beim Verhältnis der allgemeinen und der besonderen Größen. Mag ARISTOTELES mit PLATO den Kern und den Wert der Dinge nicht in dem finden, was die Individuen von einander unterscheidet, sondern in dem, was sie gemeinsam besitzen, er hat die Allgemeingrößen nicht von den Einzelwesen abgelöst und ihnen entgegengesetzt, sondern ihnen eine Wirklichkeit lediglich innerhalb der Dinge zuerkannt. Auch liebt er nicht auf einem Gipfel höchster Allgemeinheit zu verweilen, für den die ganze anschauliche Welt verschwindet, sondern sein Denken wird unablässig in diese Welt zurückgetrieben und vom Reichtum ihres Lebens angezogen. Was dem Begriff eines Dinges unterschiedlich und ausschließlich zukommt, das gilt als die Vollendung seines Wesens. So bildet z. B. das eigentümlich Menschliche die Höhe unserer Natur, nicht was wir mit den anderen Lebewesen teilen.

Daraus entspringt ein großes und fruchtbares Streben, überall das Eigentümliche zu erkennen und ihm das Handeln zu unterwerfen. Die Forschung findet den Schlüssel der Entwickelungsgeschichte des Organismus darin, daß die Natur dabei vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitet. Der werdende Mensch z. B ist zuerst nur lebendig, dann wird er ein gesondertes Lebewesen und durchläuft in

dieser Richtung weitere Stufen, bis endlich die charakteristisch menschliche Art hervorbricht. So findet auch das Handeln seine leitende Idee in der Unterwerfung alles seelischen Vermögens unter das auszeichnend Menschliche. Die eigene Arbeit des Philosophen erhält damit den Antrieb, in alle Mannigfaltigkeit der Dinge einzugehen, alles Verschiedene deutlich zu sondern, auch das Kleine nicht zu mißachten. Indem er diese Aufgabe mit höchstem Eifer ergreift und mit bewunderungswürdigem Geschick durchführt, zerlegt sich ihm die Welt in eine unermeßliche Fülle von Gestalten, deren Entdeckung, Beobachtung, Beschreibung ihn immer von neuem anzieht. Alle einzelnen Leistungen beseelt dabei die Freude des Philosophen an dem Reichtum der Wirklichkeit und dem Vermögen des Denkens ihn sich anzueignen.

Mit dem allen ist die unmittelbare Wirklichkeit unermeßlich gewachsen, und es kann nicht mehr befremden, daß sie dem Philosophen ein Reich der Vernunft bedeutet. Immer aber bleibt ihm gegenwärtig, daß diese Vernunft sich nicht dem ersten Anblick aufdrängt, sondern erst der Arbeit der Wissenschaft eröffnet. Es gilt von der Erscheinung zu den Gründen, von den äußeren Wirkungen zum inneren Leben, von den zerstreuten und scheinbar widerstreitenden Einzeldaten zu großen Zusammenhängen vorzudringen. Geschieht das, so verschwindet alle Unvernunft wie ein Schein. So ist es die Wissenschaft, welche den Menschen mit der Wirklichkeit versöhnt und über alle Unbilden des Lebens hinaushebt.

Die Welt, welche aus solcher Gedankenarbeit hervorgeht, hat nicht die starken Kontraste und die großen Aufregungen der platonischen Überzeugung. Aber sie ist nicht ohne bedeutende Abstufungen und Aufgaben, auch nicht ohne eine Vornehmheit der Gesinnung und innere Wärme, dieses freilich unter einem Nachklingen der mehr künstlerischen Weltanschauung Platos und einer Vorbereitung der Zurückziehung des Menschen auf die reine Innerlichkeit des Seelenlebens.

Der Hauptgegensatz, unter den Aristoteles das Streben stellt, ist der des bloßen Daseins und der Vollthätigkeit, des leeren, daher unbefriedigten und stets über sich selbst hinausblickenden, und des erfüllten, bei sich selbst befriedigten Lebens, des naturgegebenen Seins (ζῆν) und des durch eigene That errungenen Wohlseins (εὖ ζῆν). Die natürliche Existenz bleibt die notwendige Voraussetzung aller Entwickelung, und es mag von ihr aus jene höhere Stufe als etwas Überflüssiges erscheinen. Aber erst dieses, was über die bloße Not hinaus-

geht, giebt dem Leben einen Inhalt und einen Wert; hier erreichen wir etwas, das an sich selbst gefällt, hier befinden wir uns im Reich des Schönen und damit einer echten Lebensfreude.

Davon nämlich ist ARISTOTELES fest überzeugt, daß die Vollthätigkeit mit der Umsetzung des ganzen Wesens in lebendige Wirklichkeit zugleich die volle Glücksempfindung bringt. Denn alle Thätigkeit enthält in ihrer eigenen Wahrnehmung, in ihrem Geschautwerden unmittelbar eine Lust und Freude; ja nur in der engsten Verbindung mit der Thätigkeit giebt es echtes Glück. So ist das Glück vornehmlich unser eigenes Werk; es läßt sich nicht von draußen mitteilen oder wie ein Schmuckstück umhängen, sondern es bemißt sich nach der Thätigkeit und wächst mit der Thätigkeit. Wenn alles Leben eine „natürliche Süßigkeit" hat, so ist es besonders wertvoll dem Tüchtigen, der ihm einen edlen Gehalt zu geben vermag. Wer die Lust schilt, hält sich an ihre niedersten Formen, da sie doch der Thätigkeit auf ihre Höhe zu folgen vermag. Auch kann nach ARISTOTELES die Lust zur Verfeinerung und Vervollkommnung der Thätigkeit wirken, wie z. B. die Freude an der Musik das musikalische Schaffen fördert. Mit solcher Befestigung der Lust im Kern des Lebens erhalten wir die klassische Ausprägung des „Eudämonismus". Er kann und will nicht auf die Lust verzichten, aber seine von der Thätigkeit unabtrennbare Lust ist grundverschieden von einem schwelgenden Genießen. Sie läßt sich nur mit der Thätigkeit erstreben, ja sie scheint oft ganz hinter ihr zu verschwinden.

So unser Dasein zum Glück erheben kann die Thätigkeit nur bei voller sachlicher Tüchtigkeit, bei wirklicher Belebung unseres ganzen Wesens. Aller Schein im Handeln ergiebt auch nur einen Schein des Glückes. Daher dringt der Philosoph auf Wahrhaftigkeit und verwirft nachdrücklich alles Scheinwesen; „tüchtig", „gediegen" (*σπουδαῖος*), das ist sein Lieblingsausdruck für den Mann, der dem Begriff der Tugend entspricht.

Die Gediegenheit wächst zur Vornehmheit in der Ausbildung eines scharfen Unterschiedes zwischen dem Schönen und dem Nützlichen, dem, was an sich Wert hat und durch sich selbst gefällt, und dem, was nur als Mittel für anderes geschätzt wird. Wer das Nützliche zur Hauptsache macht, der verfällt einer inneren Verkehrung des Lebens. Denn mit jenem wird die Thätigkeit über sich selbst hinaus auf fremde Dinge gewiesen und bleibt innerlich leer bei allem vermeintlichen Gewinn; die Arbeit wird ein Hasten und Jagen ins Endlose, ohne je einen Abschluß zu erreichen und in ruhige Befriedigung

überzugehen. Von hier aus erwächst ein schroffer Gegensatz einer edlen und einer gemeinen, einer freien und einer knechtischen Lebensführung. Eines freien und großgesinnten Mannes Sache ist es, überall das Schöne und nicht das Nützliche zu suchen; ja es wird in diesem Zusammenhange der Mangel an allen nützlichen Folgen ein Zeugnis für den inneren Wert einer Bethätigung. Das eben gilt als eine besondere Größe der reinen Philosophie, daß sie gar keinen Vorteil für das äußere Leben gewährt, sondern sich nur als Selbstzweck behandeln läßt. So hat der stärkere Zug zur unmittelbaren Wirklichkeit mit seiner Ablehnung der Ideenwelt dem Philosophen die Kraft idealer Gesinnung keineswegs verkümmert.

c. Die Erfahrungen des menschlichen Kreises.

Wir sahen, daß das menschliche Leben seine Aufgabe und seine Befriedigung allein in diesem irdischen Dasein zu suchen hat. Es erhellte aber zugleich, daß diese Einschränkung bei Aristoteles keine schweren Konflikte und Erschütterungen bewirkt. Denn innerhalb des Lebens liegt nach ihm alle Vollendung; läßt sich doch hier die Bethätigung des ganzen Wesens und damit das höchste Glück erreichen. Daher bleiben keine unerfüllbaren Wünsche und Hoffnungen; es fehlt zugleich alles Bedürfnis nach individueller Unsterblichkeit, aller Antrieb, die naturgewiesene Grenze des Daseins zu überschreiten.

Um so mehr gilt es dieses Leben zu nutzen, es zum höchsten Gipfel der Thätigkeit zu erheben. Dazu müssen wir uns auf unsere Eigentümlichkeit besinnen und ihr alles Thun unterwerfen. Das Eigentümliche des Menschen ist aber die Vernunft, d. h. nach Aristoteles die Denkkraft mit ihrem Vermögen allgemeiner Begriffe und Wahrheiten. Daß die Intelligenz einerseits sich selbst entfalte, andererseits kräftig zu dem niederen, uns mit den Tieren gemeinsamen Seelenleben wirke, das bildet unser Lebenswerk. Die Thätigkeit gemäß der Vernunft, in ungehemmtem Verlauf und in Ausdehnung über unser ganzes Leben — nicht über eine kurze Zeit, denn Eine Schwalbe macht keinen Frühling —, dies und nichts Anderes bildet die Glückseligkeit des Menschen.

In solcher Überzeugung dringt Aristoteles energisch auf eine Verwandelung des ganzen Daseins in lebendige Thätigkeit. Auch die Tüchtigkeit genügt nicht, wenn sie ruht und nicht zur Bethätigung kommt. Denn im Schlaf giebt es kein wahres Glück, und bei den olympischen Spielen gewinnt nur der einen Kranz, welcher sich an dem

Wettkampf beteiligt, nicht wer bloß zuschaut. Es hat aber die Entfaltung der Thätigkeit bei Aristoteles keine allzu großen Hemmungen zu überwinden. Die Seele ist nicht wie bei Plato sich selbst entfremdet und erst durch eine große Umwälzung der Wahrheit wiederzugewinnen, sondern unsere Vernunft ist nur unentwickelt und muß von der bloßen Anlage zur Höhe der Vollendung erst aufsteigen; der natürliche Trieb aber will immer das rechte Ziel. So bedarf es nur emsiger und ernster Arbeit, um zur Vollendung zu bringen, was die Natur in uns vorgebildet hat.

Die Entwickelung des menschlichen Lebens in ihre besonderen Erfahrungen verfolgen kann Aristoteles nicht, ohne das Verhältnis der inneren Faktoren der Thätigkeit zu den äußeren Umgebungen und Bedingungen genauer zu untersuchen. Dabei gerät er unter den Einfluß entgegengesetzter Strömungen. Der enge Zusammenhang von Innerem und Äußerem, den seine Weltbegriffe lehren, und den der Eindruck der Erfahrung so energisch unterstützt, auch die Scheu, die Verbindung des Individuums mit seinen Angehörigen, Freunden und Volksgenossen zu zerreißen, sie verbieten eine völlige Ablösung der Thätigkeit und des Geschickes von der Umgebung; wir können uns unmöglich ganz dem entziehen, was dort vorgeht und von dort zu uns wirkt. Nach entgegengesetzter Richtung drängt das Streben des Denkers, die Handlung möglichst auf sich selbst zu stellen und von der Zufälligkeit äußerer Verhältnisse unabhängig zu machen; die Bindung daran würde uns in ein unstetes Schwanken versetzen, das sich mit wahrem Glück unmöglich verträgt. Das Ergebnis des Streites ist ein Kompromiß: die Hauptsache bildet die innere Leistung, die Kraft und Tüchtigkeit des Handelnden, zu vollem Gelingen aber gehört auch das Äußere. Ein Lieblingsbild dafür ist das Verhältnis vom Drama und seiner Ausstattung. Wie das dramatische Kunstwerk der Inscenierung, so bedarf das Handeln des Menschen zu seiner Vollendung der Umsetzung in eine sichtbare Leistung, der Vorführung auf der Bühne des Lebens. Aber die Hauptsache bleibt in der Kunst wie im Leben weitaus das innere Werk. Die äußeren Güter dienen nur als Mittel und Ausdruck der Thätigkeit; sie haben Wert nur, sofern diese sie ergreift und verwendet; über solches Maß hinaus werden sie ein unnützer Anhang, ja eine Beschwerung des Lebens. Daher wird das Streben nach einer unbegrenzten Vermehrung der äußeren Güter mit aller Energie abgewiesen. Denn auch in mittleren Lebenslagen läßt sich höchstes Glück erreichen; man kann das Schöne thun, d. h. edel handeln, ohne über Land und Meer zu herrschen. Jedoch darf

der Widerstand des Schicksals nicht zu stark werden, sollen nicht Arbeit und Glück schweren Schaden leiden. Nicht nur sind gewisse Elementarbedingungen, wie eine normale physische Bildung, Gesundheit u. s. w., eine unerläßliche Voraussetzung des Lebensglücks, auch überwältigende Schicksalsschläge können es zerstören. So drohen ernste Verwickelungen. Aber der ruhige Sinn des Aristoteles, dem Durchschnitt der Erfahrung zugewandt und noch minder besorgt um die Unsicherheit der allgemeinmenschlichen Lage als um das Ergehen der Individuen, wird dadurch nicht zu sehr aufgeregt. Der Tüchtige kann nach seiner Überzeugung guten Mutes den Lebenskampf führen. Die gewöhnlichen Mißstände lassen sich durch geistige Kraft überwinden. Schwerste Schicksalsschläge freilich, wie sie einen Priamus trafen, müssen das Glück zerstören; aber einmal sind sie seltene Ausnahmen, sodann können auch sie mit allem Druck den Tüchtigen nicht elend machen. Denn wenn er schwere Unglücksfälle gelassen trägt, nicht aus Stumpfheit, sondern in Seelengröße, so wird durch alles Leid das Schöne hindurchleuchten. So wird der Denker durch alle Störungen und Unebenheiten in dem Glauben an die Vernunft des Ganzen nicht erschüttert, und er kann freudigen Vertrauens sich der näheren Gestaltung des Lebens zuwenden.

Es scheiden sich aber in dieser Gestaltung zwei Hauptaufgaben: die Entwickelung der Intelligenz bei sich selbst und die Unterwerfung der sinnlichen Seite des Menschen, das theoretische und das praktische Leben, wie es hier in deutlicher Abgrenzung heißt.

Daß beide Gebiete weiter auseinandertreten und sich zu selbständigen Arten des Lebens ausbilden, das ist charakteristisch für unseren Denker; jede Seite gelangt hier zu schärferer Ausprägung und breiterer Darlegung ihrer Eigentümlichkeit. Aber zugleich verschwindet die platonische Einheit des geistigen Lebens und die Größe allesbeseelender Gesinnung. Bei Plato war auch die Wendung zur Wahrheit eine sittliche That; galt es doch, das Auge des Geistes mit eigener Entscheidung vom Dunkel zum Licht zu kehren. Bei Aristoteles hingegen wird in der Bewegung zur Erkenntnis nur der Naturtrieb des vernünftigen Wesens aufgenommen und weitergeführt; an die Stelle wesenumspannender That setzt er den Ernst und Fleiß der geistigen Arbeit. Hier zuerst entwickelt sich eine Lebensführung des Forschers und Gelehrten, ein Lebensideal der wissenschaftlichen Arbeit. Zugleich aber erhält auch das praktische Gebiet eine größere Selbständigkeit und eine genauere Durchforschung. So wächst das Gesamtleben mächtig in die Breite, während es unverkennbar an Tiefe verliert.

Bei einer Abschätzung beider Lebensformen giebt Aristoteles der Theorie den unbedingten Vorrang. Bei ihr sind wir freier von den äußeren Umständen und mehr auf uns selbst gestellt. Sodann hat das reine Denken mit dem großen All und seinen unwandelbaren Beständen zu thun; hier kann die Einsicht eine Festigkeit und eine Genauheit erreichen, die dem praktischen Gebiet seine unablässige Veränderung versagt. Alle einzelnen Ausführungen gipfeln aber in dem Gedanken, daß das Erkennen die reinste Form einer gehaltvollen, in sich selbst befriedigten Thätigkeit bildet, daß es am besten erfüllt, was die allgemeine Idee der Glückseligkeit fordert. So heißt es denn, das wahre Glück reiche nicht weiter als die Forschung; nicht als bloße Menschen haben wir an ihr teil, sondern sofern Göttliches in uns wohnt; hier allein gewinnen wir innerhalb des Lebens eine Unsterblichkeit. Dabei läßt Aristoteles' Sinn für die Mannigfaltigkeit nicht weniger als fünf verschiedene Arten der Denkarbeit auseinandertreten: Prinzipienlehre, Wissenschaft, Weisheit, Kunst, praktische Einsicht.

Das praktische Gebiet scheint dagegen zunächst völlig im Nachteil; streng genommen ist seine Leistung nicht mehr als eine Unterwerfung der Naturtriebe unter die dem praktischen Leben zugewandte Intelligenz. Denn auf Einsicht ruht auch bei Aristoteles alle echte Tugend. Aber bald wächst die Aufgabe dahin, das Streben des Menschen auch innerlich für die Vernunft zu gewinnen, seinem Willen die Richtung dahin zu geben; damit entwickelt sich der Begriff einer ethischen Tugend, einer Haltung und Gesinnung des ganzen Menschen. Nun heißt es nicht bloß die sinnlichen Kräfte unter die Intelligenz zu beugen, sondern eine eigentümliche Innerlichkeit zu erreichen und ein inneres Verhältnis vom Menschen zum Menschen auszubilden. Die ausführliche und sympathische Schilderung dieses Gebietes kann sogar den Eindruck erwecken, daß es sich hier nicht um eine niedere Stufe, sondern um ein selbständiges Reich, ja um den Kern des Lebens handle.

Den Stand der Überzeugung erkennen wir namentlich in der Behandlung des Begriffes, der bei Aristoteles das gesamte praktische Leben beherrscht, des Begriffes der Mitte. Zu ihm führt den Denker ein einfacher Gedankengang. Soll das Sinnliche der Vernunft unterworfen oder — von der anderen Seite angesehen — die Vernunft in dem Sinnlichen dargestellt werden, so droht eine Gefahr in entgegengesetzter Richtung. Das Sinnliche kann sich mit ungezügelter Macht gegen die Vernunft aufbäumen und sich ihrem Gebot entziehen; es

kann aber auch so schwächlich und dürftig bleiben, daß es der Vernunft nicht die nötigen Mittel zur vollen Entwickelung bietet. So wird zur Summe der praktischen Weisheit die rechte Mitte; die ethische Tugend hat ebenso ein Zuviel wie ein Zuwenig zu meiden. Es steht z. B. der Tapfere zwischen dem Tollkühnen und dem Ängstlichen, der gute Haushalter zwischen dem Verschwender und dem Geizigen, der gesellschaftlich Gewandte zwischen dem Witzbold und dem Schwerfälligen. Aristoteles zeigt bei dieser Lehre von der Mitte einen engen Zusammenhang mit seinem Volke, seine ausführlichen Darlegungen erscheinen oft wie Schilderungen nach dem wirklichen Leben, und auch die Ausdrücke folgen dem allgemeinen Sprachgebrauch. Aber zugleich klingen prinzipielle Überzeugungen im Sinne des Platonismus durch. Aristoteles beruft sich bei der Lehre von der Mitte ausdrücklich auf die Analogie der Kunst, deren Meisterwerken sich weder etwas hinzufügen noch nehmen läßt. Auch wirkt der ethische Gedanke der Gerechtigkeit. Jede Aufgabe muß innerhalb des Ganzen menschlicher Zwecke und nach der individuellen Lage des Falles genau das erhalten, was ihr gebührt; eine Abweichung davon sowohl nach dem Mehr als nach dem Weniger wird zum Unrecht. Mag daher Aristoteles die platonische Idee der sittlichen Ordnung, der alles durchwaltenden Gerechtigkeit als Weltgesetz nicht anerkennen, für das menschliche Handeln behauptet sie auch bei ihm ihre Macht.

Die Forderung der rechten Mitte giebt dem Leben auch eine eigentümliche Form. Was die rechte Mitte sei, läßt sich bei dem unablässigen Wechsel der Lebenslagen nicht ein für allemal feststellen noch aus allgemeinen Sätzen ableiten, sondern es ist in jedem Augenblick gemäß der gesamten Situation neu zu bestimmen. Dazu bedarf es vornehmlich zutreffender Schätzung, richtigen Taktes. Das Handeln wird damit zur Lebenskunst, das Dasein erhält durch die fortlaufende Veränderung seiner Aufgaben eine unablässige Spannung: immer von neuem muß der gute Steuermann seinen Weg zwischen Scylla und Charybdis suchen.

Sodann ist die rechte Mitte nicht zu finden ohne eine volle Klarheit über die umgebenden Verhältnisse wie über das eigene Vermögen. Um nicht zu viel oder zu wenig zu unternehmen, müssen wir unsere Leistungsfähigkeit genau kennen; wir müssen nicht bloß tüchtig sein, sondern auch wissen, daß und wie weit wir es sind. Die rechte Mitte verlangt daher eine zutreffende Selbstschätzung; sie verbietet ebenso alle leere Einbildung und eitle Prahlerei, wie die be-

scheidene Unterschätzung und kindliche Naivetät. Das rechte Selbstbewußtsein dünkt hier unentbehrlich zur Vollendung des Lebens; die Selbstkenntnis im altgriechischen Sinne, d. h. eine richtige Schätzung unserer Leistungskraft, nicht ein Grübeln über unseren inneren Zustand, erreicht bei Aristoteles die bedeutendste philosophische Entwickelung.

Indem das Prinzip der Mitte sich in alle Verzweigung des Lebens hineinarbeitet und aller Mannigfaltigkeit anschmiegt, wird durchgängig eine Beziehung zur Vernunft gewonnen und an jeder Stelle das Thun dem Gedanken unterworfen. Es entsteht ein eigentümliches Verhältnis von Natur und Geist, das die Überlegenheit des Geistes wahrt, ohne das Recht der Natur anzutasten. Denn was immer von Natur dem Menschen eingepflanzt ist, wie z. B. die Selbstliebe, das ist eben damit gerechtfertigt; es ausrotten zu wollen, wäre ebenso verkehrt wie vergeblich. Aber es muß die rechte Mitte und damit sein Maß finden, um mit der Vernunft zusammenzugehen; dafür aber bedarf es des Geistes und Gedankens. So bedeutet die Idee des Maßes einen Triumph des Geistes über die rohe Natur und zugleich einen harmonischen Ausgleich zwischen der echten Natur und der Vernunft. Augenscheinlich ist diese aristotelische Mitte keine Empfehlung spießbürgerlicher Mittelmäßigkeit, die alles Große scheut. Denn jene will nicht das Leben auf ein mittleres Niveau herabdrücken, sondern alle Vernunft, deren es fähig ist, entwickeln; nur bleibe innerhalb der Handlung das Gleichmaß von Vernunft und Natur gewahrt. Wie wenig der Gedanke der Mitte den der Größe ausschließt, das bekundet am deutlichsten die Thatsache, daß Aristoteles sein Idealbild menschlichen Lebens in dem Großgesinnten (*μεγαλόψυχος*) findet und dieses Bild mit liebevollem Eingehen ausmalt.

Großgesinnt ist, wer eine geistige Größe hat und sich ihrer voll bewußt ist. Er bildet die rechte Mitte zwischen dem, der sich über sein Vermögen aufbläht, und dem, welcher eine Größe hat, sie aber nicht kennt und daher auch nicht genügend entwickelt. Wie der Großgesinnte von seiner Bedeutung erfüllt ist, so wird er sie überall kräftig zum Ausdruck bringen und in allem Thun und Lassen vornehmlich seine Würde und Größe wahren. Aus solcher Gesinnung wird er stets die Wahrheit sagen, offen lieben und offen hassen, frei sein von aller Menschenfurcht, ungern Wohlthaten annehmen und empfangene überreich vergelten, besonders gern aber selbst Wohlthaten erweisen, wird er gegen Hochstehende stolz und zurückhaltend, gegen Niedere freundlich sein. Er stellt überall die Schönheit über

den Nutzen, die Wahrheit über den Schein; er erwählt von aller Arbeit die schwerste und undankbarste für sich selbst. Auch das äußere Benehmen muß solcher Gesinnung entsprechen. Der Großgesinnte wird überall mit ruhiger Würde auftreten, sich nirgends überhasten, langsam sprechen u. s. w.

Was immer in solchem Bilde späteren Überzeugungen angreifbar sein mag, augenscheinlich entwickelt sich hier innerhalb der praktischen Thätigkeit ein Ganzes der Persönlichkeit. Wer so entschieden wie Aristoteles das Glück bei der in sich selbst ruhenden Thätigkeit sucht, der kann auch das praktische Leben nicht vornehmlich nach außen richten; der wird es zu sich selbst zurückkehren lassen und zugleich die Beschaffenheit des handelnden Subjekts zur Hauptsache machen; der wird schließlich weniger an die einzelnen Handlungen als an den lebendigen Menschen in der Handlung denken. In Wahrheit werden die inneren Bedingungen der Handlung mit besonderer Sorgfalt untersucht, Aristoteles zuerst giebt eine eindringende Analyse von Begriffen, wie Vorsatz, Freiheit u. s. w. Mehr und mehr verlegt sich damit der Schwerpunkt der Handlung von der äußeren Leistung in das innere Verhalten, der Begriff eines in sich vollendeten Handelns vertieft sich zu dem eines in sich ruhenden Lebens, die Idee einer moralischen Persönlichkeit beginnt sich aufzuringen und das Leben auf sich als Mittelpunkt zu beziehen.

Das alles bleibt freilich mitten im Fluß, es wird von widerstreitenden Vorstellungen durchkreuzt und durch Schranken der Zeitlage gehemmt. Jene Hoheit der Persönlichkeit erscheint hier vornehmlich als eine Sache des Individuums, nicht als der Ausdruck einer neuen Welt; mit jener Selbständigkeit werden nicht sowohl unendliche Aufgaben und Bewegungen eröffnet, als das Leben fest und selbstgenugsam in sich zusammengeschmiedet. Indem der Mensch sich weniger an einem Ideal der Vernunft mißt als mit anderen Menschen vergleicht, wird die sittliche Würde zur individuellen Größe gegenüber jenen anderen; die Idee der Persönlichkeit entwickelt mehr eine abstoßende als eine verbindende Kraft. Dabei kann der Große die anderen Menschen, die er so tief unter sich setzt, keineswegs entbehren. Er bedarf ihrer als Zuschauer, ja als eines Gegensatzes, denn erst der Kontrast giebt das volle Bewußtsein der eigenen Würde.

So eröffnet sich im praktischen wie im theoretischen Leben bei Aristoteles eine Fülle von Aufgaben, sie dürfen nach seinem Glauben an die Macht der Vernunft in der Wirklichkeit nicht als unlösbar

gelten. Aber eine glatte Lösung stößt auf nicht geringe Widerstände. Der Philosoph hat einen viel zu offenen Sinn für die Eindrücke der Erfahrung, um überall eitel Vernunft zu sehen, und er urteilt auch viel zu sehr aus der Art seines Volkes, um nicht die Menschheit in eine große Mehrheit, wenn auch nicht schlechter, so doch gewöhnlicher Naturen, und eine kleine Minderheit edler zu zerlegen. Den Menschen beherrschen Affekt und Begier, und für das Schöne hat die Menge keinen Sinn. Vielmehr ist es das Nützliche, das sie beherrscht, und dem sie nachjagt. Ins Böse aber treibt sie namentlich die unersättliche Begier, die Sucht, in allen äußeren Gütern die Anderen zu übertreffen, während ihr bei der Tüchtigkeit das geringste Maß genügend dünkt. „Grenzenlos ist die Begier, deren Befriedigung die Menge lebt.“ So hat die philosophische Betrachtung in allen Verhältnissen mit der Thatsache einer kleinen Minderheit der Edlen zu rechnen; der erste Anblick der Dinge verbietet durchaus einen bequemen Optimismus. Damit scheint die Grundüberzeugung des Denkers von der Vernunft der Wirklichkeit schwer gefährdet.

Aber Aristoteles überantwortet nicht so leicht den menschlichen Kreis der Unvernunft; er findet Mittel genug, jenem ersten Eindruck entgegenzuarbeiten. Zunächst meint er, das Böse im Menschen werde leicht übertrieben, indem man als Schuld anrechne, was nur eine Folge natürlicher Verhältnisse sei. So wird z. B. der Mensch der Undankbarkeit geziehen, weil die Empfangenden minder stark zu lieben pflegen als die Gebenden, die Kinder weniger als die Eltern, während sich dies in Wahrheit einfach daraus ergiebt, daß das Geben mehr Lust entwickelt als das Empfangen und diese Lust uns auch den Gegenstand der That angenehm macht. Sodann vermag der Denker nicht alle Mindertüchtigen in einen Haufen zusammenzuwerfen; er unterscheidet verschiedene Stufen und findet in der höchsten eine Annäherung an das Ideal. Auf der anderen Seite sind die eigentlich Boshaften, die Frevler, auszusondern, deren Zahl nicht groß ist; den Durchschnittsstand bildet mehr verzeihliche Schwäche als ausgeprägte Schlechtigkeit. Weiter besteht ein nicht geringer Unterschied zwischen denen, welche Gewinn und Genuß als Hauptziel verfolgen, und denen, welche auf Ehre und Macht ausgehen. Namentlich die Ehre, der Widerschein der Tugend, führt das Handeln aufwärts. Was aber unvollkommen bleibt, das wird dem Denker gehoben durch die Überzeugung, daß auch in dem Niederen ein Naturtrieb zum Höheren wirkt und über den augenblicklichen Stand und das eigene Bewußtsein hinaustreibt; denn „alles hat von Natur etwas Göttliches“. Zu

solcher Neigung des Denkers, in dem Niederen weniger das Abgefallene und Zurückbleibende als das Aufstrebende zu sehen, gesellt sich eine höchst charakteristische Überzeugung von einer Summierung der Vernunft im Zusammenleben. Mögen die Durchschnittsmenschen einzeln recht wenig leisten: verbinden sie sich unter gemeinsamen Ordnungen, so werden sie wie Eine Persönlichkeit, so kann sich das Gute aller vereinigen und das Ganze auch den größten Individuen moralisch wie intellektuell überlegen werden. Indem nämlich jeder das Seine darbringt und sich die verschiedenen Kräfte vermischen, wird die Gesamtheit freier von Zorn und anderen Affekten, geschützter gegen Fehlgriffe, besonders aber übertrifft sie das einzelne Individuum in der Sicherheit des Urteils. Auch bei der Musik und Poesie ist das große Publikum der beste Richter. Bei solcher Schätzung denkt aber Aristoteles nicht an jedes beliebige, bunt zusammengewürfelte Publikum, sondern an die festere Gemeinschaft einer Stadt und eines zusammengehörigen Bildungskreises; immerhin bleibt diese Apologie der Masse in hohem Grade bemerkenswert. Sie wäre kaum möglich gewesen, hätte Aristoteles das Geistesleben innerlich auf der Höhe Platos gehalten.

Zu jenem Glauben an die Menschheit, wie sie leibt und lebt, stimmt vortrefflich seine Überzeugung von der Geschichte. Ihre Grundlage bildet die Geschichtsphilosophie Platos. Auch hier giebt es kein Ansteigen ins Unendliche, sondern einen Kreislauf ähnlicher Perioden; bei der Ewigkeit der Welt, die Aristoteles mit voller Klarheit lehrt, liegt Unendliches hinter uns; immer wieder wurde, was erreicht war, durch große Fluten zerstört, und die Arbeit mußte von neuem beginnen; nur die — rationalistisch gedeutete — Volksreligion und die Sprache vermitteln zwischen den einzelnen Epochen, indem sie die Weisheit der früheren Periode wenigstens in Resten übermitteln. Aber zu dieser allgemeinen Überzeugung tritt nun die besondere, daß im klassischen Griechentum kurz zuvor die unüberschreitbare Höhe eines solchen Umlaufs erreicht sei. So gilt es, das Augenmerk vielmehr dahin zurück als auf die Zukunft zu richten, die keinen großen Fortschritt mehr verspricht. Die Forschung aber empfängt die Aufgabe, das, was Gelegenheit und Gewohnheit finden ließen, in seinen Gründen wissenschaftlich zu begreifen, die geschichtliche Wirklichkeit in Begriffe umzusetzen.

Demnach rechtfertigt der Verlauf der Untersuchung das eigene Verhalten des Philosophen zum Griechentum. Ist in diesem das Höchste erreicht, was sich je erreichen läßt, so ist das Streben durch-

aus begründet, die ihm innewohnende Vernunft aufzusuchen und die eigene Arbeit, so weit irgend möglich, an sie anzuknüpfen. Der Denker vermag sich nicht nur zum Grundstock der griechischen Wirklichkeit konservativ zu stellen, er kann auch die öffentliche Meinung als einen sicheren Wegweiser zur Wahrheit schätzen. Das alles entspricht der geistigen Art, mit der er die Arbeit begann, aber indem seine Begriffe zum Ausgangspunkt zurückführen, müssen sie jene Art noch weiter befestigen und verstärken. So bezeugt sein Lebenswerk besonders deutlich die Wahrheit des Goetheschen Wortes, daß unsere Grundsätze die Komplemente unserer Existenzen sind.

d. Die einzelnen Gebiete.

Die einzelnen Lebensgebiete erhalten bei Aristoteles eine weit größere Selbständigkeit, sie stellen mehr eigene Aufgaben und verlangen mehr Arbeit als bei Plato. In dem Besonderen wird hier das Allgemeine nicht bloß angewandt, sondern weitergebildet. Das Leben geht mehr in die Breite auseinander; indem sich seine Spannung über eine weitere Fläche verteilt, gewinnt es in aller Bewegung eine größere Ruhe. Aber alles Wachstum der Mannigfaltigkeit vermag bei Aristoteles die Einheit des Ganzen nicht zu sprengen, die Herrschaft durchgehender Überzeugungen nicht zu erschüttern; mögen die leitenden Ideen sich der Eigentümlichkeit der verschiedenen Gebiete anschmiegen, das Band der Analogie hält alle Vielheit zusammen. Überall eine Hochschätzung der Thätigkeit, ein Aufdecken einer inneren Vernunft, eine Ausgleichung der Gegensätze; überall auch eine schlichte Sachlichkeit, mehr Annäherung an das unmittelbare Seelenleben, mehr Durchsichtigkeit der Gebilde. Das alles macht die Verzweigung des Lebens so bedeutend, daß die Betrachtung nicht zu rasch darüber hinwegeilen darf.

α. Die menschlichen Gemeinschaften.

Selbständiger und reichhaltiger wird zunächst das Gebiet des menschlichen Zusammenseins. Während Plato den Wert der menschlichen Gemeinschaften nach ihrem Geistes- und Gedankengehalt bemaß, werden sie Aristoteles bedeutend in ihrem unmittelbaren Dasein. Wie es ihn vom All zum Menschen zieht, zeigt u. a. sein Urteil über den Wert der Sinne. Plato und die anderen griechischen Denker hatten das Auge wegen seines Schauens der großen Welt für den wichtigsten Sinn erklärt, und mit solcher Schätzung will auch

Aristoteles nicht brechen. Aber bei genauer Abwägung erklärt er das Ohr wegen seiner Beziehung zur Sprache und damit zur menschlichen Gesellschaft als wichtiger für die geistige Entwickelung. Auch der Unterschied der menschlichen Sprache von den tierischen Lauten gilt ihm als ein Zeugnis einer größeren Innigkeit unseres Zusammenseins. Der Verzweigung des menschlichen Lebens und Thuns hat er das wärmste Interesse zugewandt. Er ist ein sehr feiner Beobachter und Zeichner der verschiedenen Typen menschlicher Art, und seine Schule hat die Schilderungen der mannigfachen „Charaktere" aufgebracht. Ebenso folgen die Jünger nur dem Streben des Meisters, wenn sie den Tugenden des geselligen Lebens besondere Aufmerksamkeit widmen. Endlich steht mit der höheren Schätzung der Menschen und des menschlichen Zusammenseins in unverkennbarem Zusammenhange die sorgfältige Beachtung der Geschichte und der geschichtlichen Leistungen, welche Aristoteles auszeichnet. Seiner eigenen Forschung ist stets die Arbeit der Vorgänger gegenwärtig, und aus seiner Schule ist die Geschichte der Philosophie hervorgegangen.

Aber bei allem Wachstum des Bildes vom Menschenleben bleibt die Gestaltung der menschlichen Gemeinschaft noch recht einfach. Zwei Hauptformen fassen alles in sich: das Freundschaftsverhältnis und das Staatsleben, jenes für die persönlichen Beziehungen der Individuen, dieses für die weitere Gemeinschaft und für die Organisation der Vernunftarbeit.

Die Freundschaft hat schon deshalb für Aristoteles einen unvergleichlichen Wert, weil, nach dem Verzicht auf die Religion, sie die einzige Stätte bleibt für eine reichere Entwickelung des Gemütslebens und die volle Bethätigung der Individualität. „Ein Leben ohne Freunde würde niemand begehren, besäße er auch alle übrigen Güter."

Es ist aber die Freundschaft im Sinne des Aristoteles die Verbindung mit einem anderen Menschen — Aristoteles denkt namentlich an Einen Freund — zu beständiger Gemeinschaft des Lebens und Handelns, zu so völligem Aufnehmen des Anderen in den eigenen Gedankenkreis, daß wir ein „anderes Selbst" in ihm gewinnen. Die Freundschaft ist hier kein bloßer Einklang der Gemüter, sondern eine Einigung des Handelns und Wirkens; auch bei ihr liegt alles an der Thätigkeit, der Gefühlsstand bleibt immer eng mit dieser verbunden und von ihr abhängig. Bei solcher Fassung drängt es stets über die Gesinnung hinaus zur Leistung, und es wächst die Freundschaft mit der Größe des Menschen. Auch bei ihr gilt es im Austausch Ent-

sprechendes zu leisten, in edlem Wettstreit Schritt zu halten; die Freundschaft verschmilzt mit der Idee der Gerechtigkeit. Für eine unverdiente und unbemessene Liebe, für ein Sichselbstvergessen und eine naive Hingebung ist dabei kein Platz. Solche Freundschaft ist keine Befreiung vom Selbst, sondern eine Erweiterung des Selbst. Denn sie wurzelt in der echten Selbstliebe, in einer Freundschaft des Menschen mit seinem eigenen Wesen. Wie nur der Tüchtige in allem Handeln mit sich selbst einig, sich selbst ein rechter Freund ist, so kann nur er wahre und beständige Freundschaft üben. Die Vereinigung mit dem Freunde steigert aber das Glück sowohl durch das Wachstum der Thätigkeit als wegen der größeren Anschaulichkeit der edlen Handlungen des Freundes; keine höhere Freude aber gab es als die Anschauung des Schönen.

Wie dieser Begriff der Freundschaft eine Gemeinschaft der That, und zwar gestalteter, sichtbarer That verlangt, so gestattet er eine volle Würdigung des Familienlebens mit seiner festen Abgrenzung. Dagegen ist für jene Art der Thätigkeit die Idee der Menschheit viel zu vag und schattenhaft, um einen Einfluß auf die Lebensführung zu gewinnen. Wohl heißt es, daß jeder Mensch dem Menschen lieb und verwandt sei, daß wir eine natürliche Neigung haben, einander zu helfen, und auch ohne einen Gedanken an Nutzen nach Gemeinschaft verlangen, aber das Alles bleibt im Hintergrunde und führt zu keinem festen Zusammenhang, keiner Gemeinschaft der Arbeit. Es sind die kleineren, übersichtlichen Kreise, welche hier den Menschen festhalten und ausfüllen; über die eigene Nation reicht der Blick selten hinaus. Das griechische Volk scheint aber mit seiner Vereinigung des Mutes der europäischen und der Intelligenz der asiatischen Völker die Spitze der Menschheit zu bilden. In Einen Staat verbunden, könnte es alle beherrschen.

Aber dieser Gedanke einer griechischen Weltherrschaft wird nicht weiter verfolgt, vielmehr bleibt unserem Philosophen die Hauptform menschlicher Gemeinschaft der griechische Einzelstaat, der Stadtstaat mit seinem begrenzten Umfange, seiner straffen Zusammenfassung aller Lebensinteressen, seiner engen persönlichen Verknüpfung der einzelnen Bürger. Nirgends mehr als hier, wo er seine Blüte schon hinter sich hatte, wird dieser Stadtstaat von der Theorie durchleuchtet und verklärt. Die enge Einschränkung wird damit verteidigt, daß nur da eine rechte Gemeinschaft möglich sei, wo die Bürger ein Urteil übereinander bilden können; der tiefere Grund aber liegt darin, daß nur eine übersehbare, die geistigen Aufgaben mit dem sinnlichen

Zusammensein auf's engste verflechtende Gemeinschaft eine Persönlichkeit nach Art des Individuums zu werden vermag. Eine solche Persönlichkeit des Staates aber ist der Kern der aristotelischen Lehre; aus dieser Überzeugung folgt unmittelbar die Gleichheit der Ziele für Staat und Individuum, der engste Zusammenhang zwischen Ethik und Politik. War die in sich selbst ruhende und bei sich selbst befriedigte Vollthätigkeit das höchste Gut des Menschen, so hat auch der Staat nirgends anders sein Glück zu suchen. Daraus ergiebt sich die entschiedenste Ablehnung aller nach draußen gerichteten Politik, aller Gier nach unbegrenzter Ausdehnung, aller Eroberungskriege u. s. w. Vielmehr suche der Staat sein Werk in der friedlichen Thätigkeit, in der Entfaltung aller Kräfte zu einem lebensvollen Ganzen, in der Entwickelung aller Beziehungen zwischen den einzelnen Teilen. So wird er Gott gleichen, der ein vollendetes Leben führt ohne irgend sein Wirken über sich selbst hinaus zu richten.

Zur Vernunftthätigkeit gehört vor allem die innere Tüchtigkeit des Ganzen wie der einzelnen Glieder; darauf also ist die Hauptarbeit zu richten. Die äußeren Güter haben auch im gemeinsamen Leben nur als Mittel der Thätigkeit einen Wert und sollten die dadurch gesetzte Schranke nicht durchbrechen. Aber das naturgemäße Verhalten wird hier schwer gefährdet durch das leidenschaftliche Verlangen der großen Menge nach einer maßlosen Anhäufung von Besitz und Reichtum. Die Illusion, darin das Glück zu finden, ist verderblich gesteigert durch die Einführung des Geldes mit seinem Vermögen einer unbegrenzten Aufspeicherung; nun wird der Mensch immer stärker in das Hasten und Jagen nach äußeren Gütern hineingezogen und gänzlich davon erfüllt. So gilt es hier einen harten Kampf, auch von seiten der staatlichen Gemeinschaft. Wie der Staat für sich selbst nicht mehr an äußeren Mitteln erstreben soll, als die Entwickelung seiner inneren Kraft zur Thätigkeit erfordert, so hat er auch den Erwerbssinn der Bürger in die naturgemäßen Schranken zu weisen und namentlich der Herrschaft des Geldes entgegenzuarbeiten. In solchem Gedankengange wird aller Erwerb vom Gelde für unrecht erklärt, alles und jedes Zinsnehmen als Wucher verpönt, überhaupt jener Verkehrung von Mittel und Zweck ein moralisches Brandmal aufgedrückt. So die Grundlegung eines streng und direkt moralischen Typus der Wirtschaftslehre, welcher die Theorie des Mittelalters beherrscht und auch auf die Praxis mächtig gewirkt hat. Bei Aristoteles sind die beiden Voraussetzungen dieser Lehre klar: die präcise Begrenzung der äußeren Güter durch einen festen und

deutlich erkennbaren Lebenszweck, sowie die völlige Übereinstimmung des Glückes der Gemeinschaft mit dem des Individuums.

Ist aber der Staat im großen was der Einzelne im kleinen, so gebührt ihm im gegenseitigen Verhältnis die unbedingte Überlegenheit. In der That verficht Aristoteles die völlige Unterwerfung des Individuums; er hat sie auf Formeln gebracht, welche durch die ganze Geschichte gehen als ein klassischer Ausdruck der Lehre von der Omnipotenz des Staates. Den Staat nennt er die selbstgenugsame Gemeinschaft, nur in ihm kann der Mensch seine Anlage zur Vernunft entwickeln, von ihm wird daher gesagt, er sei früher (d. h. seinem Wesen und Begriff nach früher) als der Mensch.

Wunderbar genug erfolgt diese theoretische Bindung alles menschlichen Seins an den Staat gerade in dem Augenblicke, wo sich das wirkliche Leben den politischen Zusammenhängen entwindet und in der Persönlichkeit des Einzelnen seinen Halt sucht. Auch Aristoteles selbst entbehrte der Teilnahme an politischer Gemeinschaft. So ist jene Lehre ein deutliches Beispiel, wie seine Gedankenarbeit nach rückwärts schaut: erfüllt von der Herrlichkeit des altgriechischen Staates, kann der gelehrte Forscher die Bedürfnisse der eigenen Zeit und seine eigene Lage durchaus vergessen.

Zur Veranschaulichung seiner Staatslehre verwendet der Denker gern das Bild des Organismus; er ist es, der diese Vorstellung in der politischen Theorie eingebürgert hat. Wie beim organischen Lebewesen das einzelne Glied nur im Zusammenhange mit dem Ganzen lebt und wirkt, mit der Ablösung von ihm zu totem Stoff herabsinkt, so verhält sich das Individuum zum Staat. Es erlangt hier nun und nimmer ein Recht gegen das Ganze. Innerhalb des Ganzen aber die Eigentümlichkeit und das Wirken der Individuen kräftig zu entwickeln, dazu scheint diese Theorie besonders geeignet.

Der Organismus ist nämlich um so vollkommener, je mehr Gliederung, je mehr Differenzierung der Funktionen und Organe er aufweist. So seien auch im Staat die Aufgaben möglichst gesondert; nicht ein einförmiger Gleichklang, sondern eine Harmonie in der Mannigfaltigkeit bilde das Ziel. Solche Überzeugung, verstärkt durch die klare Beobachtung und den nüchternen Verstand des Philosophen, ergiebt eine scharfe Abweisung kommunistischer Theorien. Nur bei einer sorgfältigen Teilung wird die Arbeit gut verrichtet; die stärksten Antriebe zur Sorge und Liebe giebt dem Menschen sein eigener Besitz und sein besonderer Kreis; eine unsägliche Lust gewährt es, etwas sein eigen zu nennen. Auch ist es ein optimistischer Wahn, wenn die

Anhänger des Kommunismus von der bloßen Gemeinschaft des Besitzes eine Eintracht der Gesinnung und ein Verschwinden aller Verbrechen erwarten. Denn die stärkste Wurzel des Bösen ist nicht die Not, sondern die Genußsucht und das unersättliche Mehrhabenwollen; „man wird nicht zum Tyrannen, bloß um keinen Frost zu leiden“.

Die Idee des Organismus in antiker Fassung steigert aber nicht nur die Bedeutung der Eigentümlichkeit, sie wirkt auch zu einer durchgehenden Beseelung des Ganzen; sie versteht den Staat nicht als ein durch überlegene Einsicht gelenktes Kunstwerk, sondern als ein von seinen eigenen Kräften getragenes Lebewesen. So gilt es, die Gesinnung der Bürger für die Staatsform zu gewinnen und ihnen allen irgend welchen Anteil an der politischen Arbeit zu geben. Dies zusammen mit der Überzeugung von der Summierung der Vernunft macht Aritoteles zum Anhänger der Demokratie, freilich einer durch die nähere Ausführung sehr eingeschränkten Demokratie. Zugleich stellt er in geradem Gegensatz zu Plato die allgemeine Ordnung über die große Persönlichkeit: „wer das Gesetz regieren läßt, der läßt Gott und die Vernunft allein regieren; wer aber den Menschen, der fügt auch das Tier hinzu“.

Weit über die besondere Staatstheorie hinaus wirkt Aristoteles durch seine allgemeine Erörterung politischer Verhältnisse. Der staatslose Mann hat sich mit der Klarheit seiner Beobachtung und der Ruhe seines Urteils in die Eigentümlichkeit dieses Gebietes so eingelebt, und sein Denken entwickelt so rein die innere Notwendigkeit der Dinge, daß sein Werk eine unerschöpfliche Fundgrube politischer Weisheit bildet. Ein unermeßlicher Stoff strömt zu, aber er wird durch einfache Begriffe und Einteilungen bewältigt und geordnet; Ideale werden kräftig vorgehalten, aber sie hindern nicht die Würdigung der realen, namentlich der ökonomischen Verhältnisse; die mannigfachen und widerstreitenden Interessen werden mit peinlicher Sorgfalt, aber ohne schwächliche Kompromisse gegeneinander abgewogen; die politische Betrachtung gewinnt die engste Beziehung zur Geschichte und wird damit flüssiger wie fruchtbarer; die Bedeutung der lebendigen Gegenwart, das Recht der jeweiligen Gesamtlage findet volle Anerkennung. Alle Einsicht und Klugheit dieser Erörterungen wird getragen von einem starken Sinn für Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit; mit größter Energie wird alles abgewiesen, was blendet, ohne zu fördern, besonders aber, was den eigenen Vorteil sucht auf Kosten anderer. Mit solcher Verschlingung technischer Größe und ethischer

Gesinnung bleibt ARISTOTELES Politik bei allem Problematischen der näheren Ausführung ein bewunderungswürdiges Meisterwerk.

β. Die Kunst.

Obgleich ARISTOTELES' Lehren an allen Hauptpunkten einen Nachklang der künstlerischen Überzeugung des Platonismus zeigen, so fehlt ihm ein enges persönliches Verhältnis zur Kunst. Aber gemäß seiner sachlichen Art hat er sich auch hier so in die Natur des Gegenstandes hineingedacht, daß ihm die Kunst nicht nur im einzelnen mannigfachste Aufklärung, sondern auch die erste prinzipielle Anerkennung verdankt. Auch ARISTOTELES versteht die Kunst als eine Nachahmung der Wirklichkeit. Aber den Gegenstand der Nachahmung findet er nicht in den einzelnen Vorgängen mit ihrer Zufälligkeit und ihrem stetem Wechsel, sondern in dem Allgemeinen und Typischen der Dinge; der Künstler hat nicht mit dem zu thun, was gerade jetzt, sondern dem, was immer oder gewöhnlich geschieht. Daher heißt hier die Poesie philosophischer und gehaltvoller als die Geschichte; HOMER steht über HERODOT. So wenig sich damit schon eine neue Welt eröffnet und das freie Schaffen sein volles Recht erhält, die Kunst erlangt einen geistigen Wert und eine selbständige Aufgabe. Aber rasch wendet sich der Denker von der allgemeinen Betrachtung zu den einzelnen Künsten, um eindringend nnd klar sowohl ihre seelischen Triebfedern aufzudecken als ihre Wirkungen zu verfolgen. Den Gipfel seiner ästhetischen Theorie bildet die Lehre von der Tragödie; sie hat in der Neuzeit die eingreifendste Wirkung geübt und eine leidenschaftliche Bewegung der Geister hervorgerufen; sie hat für unsere Betrachtung einen besonderen Wert, weil die Tragödie ein Gesamtbild und ein Bekenntnis vom menschlichen Leben enthält. Es bekommt aber die aristotelische Lehre von der Tragödie das rechte Licht erst, wenn sie nicht als ein Erzeugnis freischwebender Reflexion verstanden wird, sondern als eine Umsetzung der thatsächlichen Leistung des griechischen Dramas in Begriffe und Gesetze. Auch hier verhält sich der Denker durchaus retrospektiv; er bietet nicht neue Anregungen, sondern er sucht die Vernunft bei der großen Vergangenheit. Das Problem der Tragödie liegt hier nicht sowohl innerhalb des Menschen als in seinem Verhältnis zur Welt, nicht in Verwickelungen und Widersprüchen des eigenen Wesens, sondern in dem Zusammenstoß mit dem Schicksal; es ist das Mißverhältnis inneren Verschuldens und äußeren Ergehens, welches das

tragische Mitleid erweckt. Bei solcher Grundanschauung muß die Handlung weit einheitlicher, straffer und kürzer ausfallen als im modernen Drama mit seinen seelischen Kämpfen und inneren Bewegungen. Denn wo es sich nicht um ein inneres Werden und Wandeln, sondern um einen akuten Zusammenstoß des im wesentlichen geschlossenen Menschen mit dem Schicksal handelt, da wird die Anlage um so glücklicher scheinen, je rascher sich alles zur Entscheidung zusammendrängt. So konnte sich die Lehre von der Einheit der Tragödie in Handlung, Ort und Zeit auf Aristoteles berufen, wenn auch nicht ohne ein willkürliches Ausspinnen und eine starre Festlegung der Lehren des Meisters.

Auch bei der Wirkung der Tragödie ist eine Einmischung moderner Gedanken und Empfindungen fernzuhalten. Aristoteles spricht nicht von einer Erschütterung und Läuterung der ganzen Seele, sondern von einer Erregung der Affekte Mitleid und Furcht. Was er von solcher Erregung erwartet, darüber waltet ein noch immer ungeschlichteter Streit, auf den wir nicht eingehen können. Offenbar aber läßt Aristoteles nicht durch den einzelnen Fall ein allgemeines Menschenlos hindurchscheinen, das zum Erlebniß aller wird, sondern er sucht die Wirkung vom Einzelnen zum Einzelnen; er will Menschen und Schicksale geschildert haben, die jeden unmittelbar zu Mitleid und Furcht stimmen. Daraus ergeben sich eigentümliche Regeln und Grenzen. Jenes Ziel scheint am ehesten erreichbar durch Vorführung großer Schicksalswendungen, namentlich vom Glück zum Unglück, wenn sie einen Mann treffen, der sich weder im Guten noch im Bösen durch ausnehmende Leistungen von uns entfernt und dabei nicht sowohl durch Schlechtigkeit als durch entschuldbares Fehlen ins Elend gerät. So erscheint auch hier der Gedanke der Mitte, des Maßes, samt einer Neigung, für die Idee des Ganzen den Durchschnitt einzusetzen. Damit werden die Höhen wie die Abgründe menschlichen Handelns ausgeschlossen. Das Nüchterne der aristotelischen Theorie würde weit mehr zur Empfindung kommen, wenn nicht jeder sie unvermerkt durch die großen Meisterwerke ergänzte, auf die sie zurückblickt, ohne ihre ganze Tiefe zu erschöpfen.

Aber auch auf diesem Gebiete hat Aristoteles weit über seine Begriffe und Regeln hinaus durch die Art seiner Behandlung gewirkt. Mit ihrer großen Klarheit, Umsicht, Sachlichkeit behauptet sie auch hier einen dauernden Wert.

γ. Die Wissenschaft.

In der Wissenschaft erreichen wir den Höhepunkt der aristotelischen Lebensarbeit; seine prinzipielle Hochschätzung der Theorie begegnet sich mit einer thatsächlichen Leistung unvergleichlicher Art. Er scheint dabei zunächst völlig andere Wege zu wandeln als sein großer Lehrer. Die Intuition weicht zurück vor der Erörterung und Begründung, die Analyse dringt kräftig vor, das Kleine und Besondere findet überall eine liebevolle Würdigung, die einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen erlangen hier zuerst eine selbständige Entwickelung. Zugleich verschwindet aus der wissenschaftlichen Forschung der Affekt, nicht mehr bedeutet sie eine unablässige Aufbietung und Entscheidung des ganzen Menschen. Dafür wird sie ein ruhiges Eingehen auf den Gegenstand und eine klare Entfaltung seines Wesens; indem sie solches Streben zu Sache über den ganzen Umfang der Wirklichkeit ausdehnt, wird sie zur sorgsamen, eindringenden, unermüdlichen Arbeit. Mit dieser Ablösung von der unmittelbaren Empfindung gewinnt die Wissenschaft zuerst eine technische Gestalt und auch eine eigene Sprache; während Plato die Festigkeit von Kunstausdrücken als eine unliebsame Hemmung der freien Bewegung empfand, ist Aristoteles der Schöpfer der wissenschaftlichen Terminologie geworden. Seine Wissenschaft ist demnach weit mehr Wissenschaft im modernen Sinne; sie kann auch die Breite unseres Daseins ausfüllen und einen eigentümlichen Typus des Forscherlebens hervorbringen.

Aber trotz solcher Wandelungen und Weiterbildungen bleibt ein enger Zusammenhang mit Plato und dem klassischen Griechentum. Von intuitiven Wahrheiten wird auch Aristoteles' Forschung eingefaßt; alles Wachstum der Analyse erschüttert nicht die Überlegenheit der Synthese, da die Elemente von vornherein einem Ganzen angehören; alle Ausbildung einzelner Disziplinen zerstört nicht den Zusammenhang eines großen Systems. Namentlich ist das Verhältnis des Menschen zu den Dingen nicht so verändert, wie es beim ersten Anblick scheinen kann. Denn mag Aristoteles die subjektive Stimmung zurückhalten und der Notwendigkeit der Sache unterordnen, das Bild der Sache selbst gestaltet sich ihm unter dem Einfluß des Menschen. Mit seinem Umsetzen der Wirklichkeit in Kräfte, Strebungen, Anlagen, Zwecke vollzieht auch er eine, wenn auch leisere Personifizierung; eine solche ist um so gefährlicher, als sie leicht der Aufmerksamkeit entgeht und ihre Voraussetzungen verbirgt. Aristoteles' Weltbegriffe leiden durchweg an einer Vermengung von Seelischem und Sinnlichem, an einer versteckten Bildlichkeit. Das

mußte um so schädlicher wirken, je mehr seine unermüdliche Energie die leitenden Gedanken tief in den Befund der Wirklichkeit hineingrub. So war der Aufstieg der neueren Wissenschaft nicht möglich ohne eine Zerstörung der aristotelischen Gedankenwelt.

In Wahrheit ist Aristoteles von unbestreitbarer Größe weniger in der Prinzipienforschung als an den Berührungspunkten allgemeiner Gedanken und des Reichtums der Beobachtung: die gemeinsamen Größen in solcher Berührung weiterzubilden, die Unermeßlichkeit des Stoffes durch die Einarbeitung fruchtbarer Ideen der Erkenntnis zu unterwerfen, das ist seine unvergleichliche Stärke. Hier vornehmlich erscheint er als „der Meister derer die wissen“ (Dante).

Die Entwickelung dieses Vermögens ließ ihn das ganze Gebiet des Wissens durchwandern und überall befruchtend, ordnend, herrschend wirken. Überall bewundern wir das völlige Gleichmaß des Interesses am Allgemeinen und am Besonderen; es läßt ihn einmal die reine Spekulation als den Gipfel des Lebens, die Vollendung des Glückes preisen, es macht ihn zugleich zum begeisterten Freunde der Naturwissenschaften und legt ihm für sie, in besonderem Hinblick auf die damals noch oft angefochtene anatomische Forschung, das Wort des Heraklit in den Mund: „Tretet ein, auch hier sind Götter“.

Mit solcher Gesinnung hat Aristoteles als erster die Elemente und Hauptfunktionen des menschlichen Erkennens ermittelt und ein System der Logik geschaffen, das Jahrtausende beherrscht hat; er klärt zuerst Grundbegriffe wie Raum und Zeit, Bewegung und Zweck; er führt uns von dem großen Weltbau durch die ganze Stufenleiter der Natur bis zur Höhe des organischen Lebens, zugleich einer Höhe seiner eigenen Forschung; er entwickelt das erste System der Psychologie; er verfolgt das menschliche Leben und Thun sowohl in das ethische und politische Gebiet als in das der Rede und Kunst, überall darauf bedacht, die ganze Leistung und Erfahrung seines Volkes seiner Arbeit einzufügen. Über allen einzelnen Disziplinen aber schwebt die Metaphysik, die erste systematische Prinzipienlehre; sie hat in abstrakten Begriffen ein großes Schema der Wirklichkeit entworfen, das nicht wenig dazu beitrug, der Begriffsarbeit eine feste Stellung zu sichern und das ganze Leben ins Gedankenhafte zu bilden.

An dem Ergebnis dieser unermeßlichen Arbeit läßt sich leicht mäkeln. Nicht nur war auch Aristoteles ein Kind seiner Zeit, bei der Unfertigkeit des damaligen Wissensstandes mußte sein unermüdliches Streben nach einem letzten und systematischen Abschluß verhängnißvoll wirken. Denn indem mit eminenter logischer Kraft das

auf manchen Gebieten durchaus ungenügende Material ausgesponnen und zusammengesponnen wurde, ist oft mehr der Irrtum als die Wahrheit festgelegt. Aber ARISTOTELES konnte nicht wohl ahnen, was nach ihm kommen würde, und seine Gedankenwelt für eine ferne Zukunft offen halten. Wenn jede gerechte Würdigung seine gewaltige Größe anerkennen muß, so schuldet besonders eine Betrachtung der Lebensanschauungen ihm dankbare Pietät dafür, daß er mit unermüdlicher Arbeit große Gebiete der Wirklichkeit dem Menschen erschlossen und sich als ein siegreicher Mehrer des Geisteslebens erwiesen hat.

e. Rückblick.

Zur rechten Würdigung des ARISTOTELES bedarf es vor allem einer deutlichen Vorstellung seines Verhältnisses zum Griechentum; eine Verkennung dessen verschuldet bis in unsere Zeit schiefe Auffassungen des Denkers. Weil er nicht mehr in den inneren Bewegungen der klassischen Zeit steht, sondern ihre Leistungen ruhigen Sinnes überschaut, weil er alles Empfangene in Begriffe umsetzt und mit Gründen erhärtet, so ist oft sein enger Zusammenhang mit der charakteristisch griechischen Kultur übersehen und er als ein Philosoph abstrakter Begriffswebung behandelt. Für diese scheinbar freischwebende Gedankenarbeit ward dann wohl eine bleibende Geltung verlangt und ARISTOTELES in einer Weise als Normal- und Universalphilosoph proklamiert, die schroffen Widerspruch herausfordern mußte. Daß in Wahrheit ARISTOTELES auch bei der größeren Technik seiner Forschung innerlich durchaus an das klassische Griechentum gebunden bleibt, daß seine Lehren und Begriffe bei aller logischen Fortbildung die feste Wurzel im griechischen Boden nicht aufgeben, das bekundete auch die Betrachtung seiner Lebensanschauung. Denn so gewiß sie ein starkes Vermögen freier Denkkraft erwies, sie zeigte diese in unablässiger Beziehung zur griechischen Welt, ja von den Grundanschauungen dieser Welt umfangen. ARISTOTELES selbst verliert bei Ablösung davon alles lebendige Kolorit; er hat in solcher Beziehung zugleich seine Größe und seine Grenze.

Aber es verbleibt bei solcher Abhängigkeit von der Umgebung ein eigentümlich aristotelischer Lebenstypus. Durch ein gewaltiges Aufgebot von männlicher Kraft, sachlicher Tüchtigkeit, schlichter Wahrhaftigkeit wird hier das Wissen und Wirken zur Arbeit, einer Arbeit, welche das Leben erfüllt und uns fest mit der Wirklichkeit zusammenhält. Indem die Forschung von der Erscheinung zum Wesen

der Dinge vordringt, wird die Welt, die uns umgiebt, ungleich bedeutsamer; einem klaren Blick enthüllen die Dinge, auch wo sie zu ruhen scheinen, ein eigenes Leben, ein nach Zwecken geordnetes, in sich selbst befestigtes und befriedigtes Leben. Zugleich tritt die Welt auseinander in eine Fülle mannigfacher Gestalten, die sowohl die Wissenschaft anziehen als unablässige Thätigkeit anregen. Dieses so viel lebendigere und reichere Sein vollständig zu erfassen und zum festen Zusammenhange eines großen Kosmos zu verbinden, das wird zur Hauptaufgabe der Forschung. Sie hat hier darin ihre Hauptstärke, die Beziehungen und Verbindungen der Dinge aufzudecken, die Gegensätze auszugleichen, Übergänge und Vermittelungen zwischen Äußerem und Innerem, zwischen Höherem und Niederem zu zeigen, einfache Gedanken durch lange Reihen von Thatsachen hindurchzuführen, überhaupt alle Fäden zu einem untrennbaren Gewebe zu verknüpfen. Hier findet sich die erste systematische Gliederung des weiten Gedankenreiches, ja es erscheinen die ersten Ansätze einer Organisation der gesamten Kulturarbeit. Mit dem allen befestigt sich die Welt und beruhigt sich die Lebensstimmung; von emsiger Arbeit und stetiger Entwickelung läßt sich hier alles Heil erwarten. So führt Aristoteles die Reihe der Denker, welche als höchstes Ziel eine durchgängige Kontinuität erstreben; wie er die Schroffheit der Gegensätze Platos gemildert hat, so braucht er nicht mit ihm den Menschen zu einer völligen Umwälzung und Erneuerung aufzurufen.

Ohne Zweifel geht zugleich verloren, was Platos Größe ausmachte: die tiefe Erregung des ganzen Menschen, sowie die energische Zusammenschmiedung aller geistigen Kräfte zu Einem Lebenswerk. Aber dafür gewinnt das Leben an Weite und Mannigfaltigkeit; auch das Werk des Tages erhält einen Wert, und die Stimmung wird gleichmäßig erfüllt von einer reinen und ruhigen Freude. Auch fehlen nicht bedeutsame Weiterbildungen prinzipieller Art. Unermeßlich gewachsen ist die logische Durcharbeitung der Dinge, so daß vor dem Auge des Forschers jetzt die Welt als ein wohlverkettetes System von Kräften und Beziehungen steht; nicht minder ist gewachsen die eigene Natur der Dinge, die Anerkennung eines objektiven Sachgehalts. Ist die Vernunft bei Aristoteles gegen Plato unpersönlicher, formaler geworden, so hat sie dafür ein festeres Heim innerhalb der Welt gefunden und wirkt durch ihre ganze Ausdehnung mit lebendiger Gegenwart.

Die Größe und Fruchtbarkeit der aristotelischen Leistung muß auch der anerkennen, welcher die Frage nicht unterdrücken kann, ob

Aristoteles im Kern seiner Überzeugung die erstrebte Überwindung der Gegensätze und Einigung der Wirklichkeit in Wahrheit erreicht hat. Wer seine Gedankenwelt und auch sein subjektives Empfinden näher prüft, der gewahrt nicht selten das Wirken einer tieferen Lebensanschauung, einer anderen Grundstimmung, als die eigenen Lehren des Philosophen rechtfertigen; an einzelnen Stellen bricht jene, mehr platonische Art mit überraschender Stärke hervor. Die Verfolgung solcher Beobachtung führt zu einem weiteren Probleme, zu der Frage, ob überhaupt die Wirklichkeit des Aristoteles eine einzige ist und nicht hier zwei verschiedene Welten und Betrachtungsweisen ineinander geschoben sind, eine mit der Behauptung eines rein in sich selbst gegründeten, weltüberlegenen Geisteslebens, die andere mit der Bindung alles Geschehens an die Erfahrung und der Ableitung alles geistigen Inhalts aus einer Wechselwirkung von Innerem und Äußerem. Sollte in Wahrheit eine solche Zweiheit bei ihm vorliegen, so wäre jenes Ineinanderschieben ein sehr mißliches Ding. Denn es würde dadurch die Ursprünglichkeit des geistigen Schaffens gehemmt, die sich für unsere menschliche Lage nur im Gegensatz rein und kräftig entfalten kann; zugleich aber würde das Bild der Erfahrung fälschlich idealisiert.

Doch solche Fragen seien hier nur angedeutet zur Unterstützung unserer Überzeugung, daß Aristoteles' unbestreitbare Größe weniger in einem einheitlichen Kern seiner Welt- und Lebensanschauung als in der Durchdringung weiter Gebiete mit einfachen und fruchtbaren Gedanken liegt. So bezeugt es auch seine geschichtliche Wirkung, die wiederum ein volles Gegenstück zu Plato bildet. Nie hat der Aristotelismus eine aufsteigende Gedankenbewegung geführt oder auch nur große Anregungen gegeben. Aber überall da schien er wertvoll, ja unentbehrlich, wo es galt, vorhandene Gedankenmassen auszubauen, logisch durchzuarbeiten, systematisch abzurunden. So wirkte er schon im späteren Altertum zur Sammlung und Befestigung; so griff zu ihm, dem anfangs unfreundlich behandelten, das Christentum, sobald die erste Aufregung beschwichtigt und die Zeit für eine Durcharbeitung der neuen Ideen gekommen war; so wurde Aristoteles zum Hauptphilosophen des mittelalterlichen Kirchensystems mit seiner festen Organisation alles Denkens und Lebens. Aber auch in der Neuzeit haben systematische und organisierende Denker ersten Ranges, haben Männer wie Leibniz und Hegel ihn hochgehalten und Wirkungen von ihm empfangen. Wo immer aber die aristotelische Denkart Einfluß gewann, da hat sie zur logischen Erziehung, zur Bildung

großer Zusammenhänge, zur Sicherung eines festen Grundstockes der Kulturarbeit, zur energischen Austreibung von Willkür und Subjektivismus gewirkt. Ohne ihre erziehende und befestigende Wirkung ist auch die moderne Wissenschaft und Kultur undenkbar.

Aber solcher Gewinn wurde unleugbar oft schwer erkauft. In Zeiten geringerer geistiger Spannung konnte die Größe und die Geschlossenheit des aristotelischen Systems leicht das eigene Denken erdrücken; gegen seine gewaltige Autorität schien nichts Neues aufkommen zu können; das wohlgefügte Netz seiner Begriffe ließ nicht leicht wieder los, die sich einmal darin verfangen hatten. Mag solche Hemmung weniger die Schuld des Meisters als der Schüler sein, sie wäre nicht so leicht eingetreten, hätte aus ihm eine anregendere, jugendfrischere Art gewirkt.

Völlig unbestreitbar ist dagegen Aristoteles' Einfluß und Größe auf den einzelnen Wissens- und Lebensgebieten. Hier hat er seine Spuren so tief eingegraben wie kein zweiter Denker im ganzen Lauf der Geschichte; an den wichtigsten Punkten hat er zuerst die Arbeit in sicheren Fluß gebracht; ohne eine Vergegenwärtigung seines Lebenswerkes giebt es kein Verständnis der geschichtlichen Entwickelung unserer Gedankenwelt.

Für die Wirkung des klassischen Altertums war es von größter Bedeutung, daß dem bahnbrechenden Genius ein ausführender folgte, daß die umsichtige, klare, arbeitskräftige Art dieses das kühne Schaffen jenes aufnahm und verwertete. So wurde einerseits voll entwickelt, was aus jener Welt für die letzten Tiefen des Lebens zu gewinnen war, und es geriet der Mensch von Grund aus durch die Vorhaltung eines neuen Lebens in gewaltige Bewegung; so verwandelte sich andererseits der große Impuls in unermeßliche Arbeit, und vermochte sich die Eigentümlichkeit des Ganzen allen einzelnen Gebieten mitzuteilen. Demnach ward der ganze Umfang der Gedankenwelt vom klassischen Griechentum ergriffen, bewegt und gefördert; auch die beiden Hauptrichtungen einer idealen Weltanschauung und Lebensstimmung, das Streben über die Welt hinaus und in die Welt herein, fanden in Plato und Aristoteles eine Verkörperung von typischer Bedeutung.

Das Griechentum selbst erfährt durch solche philosophische Behandlung eine Befreiung von der Besonderheit der geschichtlichen Art und Lage, es legt seine Zufälligkeit ab, erhebt sich mehr ins Allgemeine und tritt der gesamten Menschheit näher. Aber

6*

wir sahen, daß die Arbeit der Denker alles eher war als ein bloßes Herausheben abstrakter Begriffe und Lehren; wir sahen sie selbst in dem härtesten Kampf eine enge Beziehung zur geistigen Umgebung wahren und fruchtbarste Anregungen von dort in ihr Schaffen aufnehmen. Ungebrochen bleibt die Überzeugung, daß der Mensch einer großen Welt angehört und sie sich anzueignen vermag; darin findet das Leben seine Hauptaufgabe und erhält damit den stärksten Antrieb ins Weite und Freie, es verschmäht ein enges Sicheinspinnen, einen Egoismus des Menschen und der Menschheit. — Das Subjekt ist bei den Denkern unermeßlich gewachsen, so daß es sich über alle Umgebung kühn hinauszuheben vermag. Aber in um so festerem Zusammenhange weiß es sich mit einer unsinnlichen Welt; sein Innenleben bleibt in Überzeugung und Empfindung ein unverfälschter Ausdruck der objektiven Wirklichkeit. — Die Durchschnittswerte der gesellschaftlichen Umgebung können den Philosophen nicht genügen; gegen sie führt Plato einen heißen Kampf, während Aristoteles in stillerer Weise eine Umbildung vollzieht. Aber darum sind die Güter des griechischen Lebens für die Gedankenwelt nicht verloren; sie werden geläutert und veredelt in sie aufgenommen und damit einer bleibenden Wirkung zugeführt. Aus solchem Aufnehmen und Weiterbilden entspringt ein Lebensideal geistiger Kraft und geistigen Schaffens, das Wahres und Schönes, Wissenschaft und Kunst in wunderbarer Weise einigt. Aber auch dem Ethischen entfremdet sich dies Schaffen nicht wie später so oft; mit der geistigen Arbeit verschlingen sich vielmehr eng die Größe und die Tüchtigkeit der persönlichen Gesinnung, sowie ein schlichter Glaube an die Hoheit des Guten.

Auch sonst finden wir in diesem Lebensideal Gegensätze zusammengehalten, die später oft in härteste Konflikte gerieten. Es waltet hier ein sicheres Vertrauen auf unser geistiges Vermögen und den Sieg der mutigen That, aber es überspannt sich dieser Lebensmut nicht zu einem kecken Selbstgefühl; der Mensch weiß sich abhängig von höheren Ordnungen und empfängt daraus ein festes Maß, er empfindet mit seiner Größe zugleich seine Schranke. Wir werden aufgerufen zur Belebung unseres ganzen Wesens und zur unablässigen Thätigkeit; aber die Thätigkeit erreicht auf ihrer Höhe eine Ruhe in sich selbst, die am sichersten gegen alle unstete Hast des Alltages schützt und eine reine Freude über das ganze Dasein ergießt. Alles Sein und Streben soll in großen Zusammenhängen bleiben, nichts sich vereinzeln und zerstreuen; aber jene Zusammenhänge erdrücken

und vernichten nicht die Eigentümlichkeit, sondern geben ihr innerhalb des Ganzen einen sicheren Platz und einen erhöhten Wert.

Solche Verknüpfung der Hauptbewegungen und großen Gegensätze in einem übersichtlichen, auch der unmittelbaren Empfindung nahen Ganzen ist es vornehmlich, welche der Lebensanschauung der klassischen Denker ihre Unvergleichlichkeit und einen bleibenden Wert giebt. Denn der Fortgang der Kultur hat das Leben weiter und weiter auseinander getrieben, die Schroffheit der Gegensätze gesteigert, nicht nur die äußeren Widerstände, auch die inneren Verwickelungen immer schwerer gemacht; die Kluft zwischen uns und den Dingen hat sich immer mehr vertieft. Wenn wir trotzdem eine zusammenhaltende Einheit nicht preisgeben können, ohne uns selbst aufzugeben, so werden wir gern zu einer Lebensanschauung zurückblicken, welche uns das Ziel des ganzen Menschen durch eine kräftige und glückliche Ausführung anschaulich vorhält. Gewiss ist die Besonderheit dieser Ausführung durch die großen Wandlungen von Leben und Wirklichkeit hinfällig geworden; in den Voraussetzungen, die das alte Lebenssystem sicher zu tragen schienen, sind schwere Probleme und Verwickelungen erkannt; wir müssen überall die Verbindung mit der Wirklichkeit und den Punkt glücklichen Schaffens erst mühsam suchen, die ein naiverer Lebensstand von Haus aus vorhanden oder doch leicht erreichbar glaubte. Aber bei aller Entfernung können wir in dem Allgemeinen der Ziele und in dem Ganzen der Gesinnung immer noch von dort lernen und uns durch die Größe jener Leistung in dem Kampf um Wahrheit und Glück stärken.

Dies vornehmlich auch wegen der historischen Stellung jener Lebensanschauungen am Beginn unseres europäischen Kulturlebens. Da hier das Lebensproblem zuerst vom wissenschaftlichen Denken ergriffen wird, so hat das Schaffen bis in die Darstellung hinein die vollste Ursprünglichkeit. Die Frische und Freude, welche jedem ersten Sehen, jedem Entdecken innewohnt, die Unbefangenheit der Stimmung, die Einfachheit der Schilderung, wir finden sie bei einem so reinen Anfange ohne alle Trübung; es fehlen die Weiterungen der Auseinandersetzung, die Zuthaten der Reflexion, die einer späteren Beschäftigung beinahe unvermeidlich anhaften. Manches braucht, einmal hier gesagt, nicht wiederholt zu werden; es kann nie wieder mit solcher Unmittelbarkeit und Eindringlichkeit gesagt werden, nachdem es einmal den Weg zur Aussprache gefunden hat.

So können jene alten Denker trotz alles Sterblichen, das auch ihnen anhaftet, Lehrer und Erzieher der Menschheit bleiben. In Arbeit

und Lebenserneuerung, in Glück und Unglück ist sie immer wieder zu ihnen zurückgekehrt, als zu Helden des Geistes, die uns unverlierbare Ideale vorhalten und uns sicher einführen in die große geistige Welt des klassischen Altertums mit ihrer Weckung aller Anlagen, ihrer Verbindung aller Thätigkeit, ihrer Freudigkeit des Schaffens, ihrer Klarheit des Gestaltens, ihrer Veredelung der Natur, ihrer unversieglichen Jugendkraft.

B. Das nachklassische Altertum.

Das spätere Altertum ist neuerdings von der wissenschaftlichen Forschung weit heller durchleuchtet, die allgemeine Überzeugung aber versagt ihm noch oft die gebührende Stellung, indem sie es nicht in seinen eigenen Zusammenhängen, sondern nach einem fremden Maßstabe schätzt. Bald erscheint es als eine bloße Vorstufe zum Christentum und zugleich als etwas Unfertiges und Unvollkommenes, bald als bloßer Ausgang und Nachklang der klassischen Zeit und damit ebenfalls als minderwertig. Hier wie da wird zugleich ein langer, mannigfache innere Verschiebungen, ja eine große Umwälzung in sich schließender Zeitraum wie ein einförmiges Ganzes behandelt und summarisch beurteilt. Gerade die Lebensanschauungen bekunden dem gegenüber eine selbständige und eigenwertige Art des späteren Altertums; auch müssen sie mit besonderem Nachdruck seine Zerlegung in zwei verschiedenartige Epochen verfechten, die eine ruhiger Kulturarbeit, die andere religiöser Aufregung. Sie selbst tragen dort den Charakter vernünftiger Lebensweisheit, hier den spekulativer und mystischer Begeisterung. Dieser Gegensatz ist es vornehmlich, der den geistigen Bewegungen des späteren Altertums und zugleich seiner Erforschung eine eigentümliche Spannung verleiht.

1. Die Systeme der Lebensweisheit.

a. Die geistige Art der hellenistischen Zeit.

Der nachklassischen Zeit, welche die hellenistische zu heißen pflegt, fehlten die Haupttriebkräfte der klassischen Lebensanschauungen: das geistige Schaffen großen Stils und der alles Wirken umfassende Kleinstaat. Wohl erhielt sich dieser Staat äußerlich noch lange in den herkömmlichen Formen, aber den Formen fehlte aller lebendige Gehalt; über die Schicksale der Völker und Staaten wurde an anderen Stellen, wurde namentlich an den Höfen der Fürsten entschieden, während die Kleinstaaten zu ödem Spießbürgertum ver-

kümmerten. Die große Politik wird jetzt zur Sache einzelner hervorragender Individuen, sie verliert den Zusammenhang mit der Arbeit und der Gesinnung einer größeren Gemeinschaft. Aber zugleich gewinnt der Einzelne mehr Freiheit gegenüber dieser Gemeinschaft; nicht mehr werden ihm von daher feste Überzeugungen eingeflößt, nicht mehr binden ihn Glaube und Sitte seines Volkes und hindern ihn an eigenen Wegen. Zugleich durchbricht das Denken wie das Empfinden die Schranke der Nation; es entwickelt sich eine weltbürgerliche Gesinnung und wirkt, wenn auch keineswegs in stürmischem Drange und schaffender That, so doch durch Erweckung weicherer Empfindungen zur Umbildung der Verhältnisse.

Dieses Weltbürgertum fand seine Hauptstütze in einem neuen Inhalt des Lebens: in der Entwickelung einer gelehrten Kultur, der Gemeinschaft einer litterarischen Bildung. Gegen die klassische Zeit ist eine große Umwandelung erfolgt. Dort fühlte sich der Mensch auf das All angewiesen und ihm innerlich verbunden; die volle Gemeinschaft und zugleich die Vollendung des eigenen Wesens war aber erst in heißem Ringen zu erkämpfen; in solchem Ringen gewann der Mensch eine heroische Größe, und es wuchs seine Arbeit — mit ihr auch sein Denken — zum ursprünglichen Schaffen, zur Erzeugung neuer Wirklichkeiten. Diese Periode eines geistigen Heroismus ist nun geschlossen. Das Individuum weiß sich nicht mehr in einem festen Zusammenhange mit dem All und in Wesensverwandtschaft mit den Grundbeständen der Wirklichkeit. Vielmehr steht das allgemeine Bewußtsein unter der Herrschaft der Überzeugung, daß zwischen dem Menschen und der Welt eine weite Kluft liegt, die sich nur durch mühsame Arbeit einigermaßen überbrücken läßt. Daß so das Subjekt vom Objekt abgelöst und auf sich selbst zurückgeworfen wird, das muß auch die innere Art des Lebens verändern: an die Stelle vordringender, alle seelische Regung beherrschender That tritt jetzt die Reflexion und Empfindung; in seiner eigenen Innerlichkeit erkennt das Subjekt die Hauptstätte des Lebens.

Da es hier aber im späteren Altertum keine großen Antriebe empfängt, so würde es mit seiner Empfindung und Reflexion bald ins Leere geraten sein, wenn ihm nicht die klassische Zeit eine überaus reiche Kultur überliefert hätte. Die Festhaltung, Aneignung, Nutzung dieser Kultur wird nun zum Kern des geistigen Lebens. Zugleich wird die gelehrte Bildung die Grundlage aller höheren Gesittung; nur Lernen und Wissen gewähren hier eine Teilnahme an den geistigen Gütern. Lernen und Wissen ergeben zugleich eine eigentümliche

Gemeinschaft der Menschen, eine gebildete Gesellschaft sondert sich schärfer vom Volke ab und hebt ihre Mitglieder über alle nationalen und sozialen Unterschiede hinaus. So gestaltet sich ein Weltbürgertum gelehrter Arbeit und litterarischer Bildung.

In solcher emsigen und ausgedehnten Arbeit, in die aus dem ererbten Besitz einer unvergleichlich reichen und schönen Kultur eine stille Freude einströmt, findet das Leben jener Zeit sein volles Genügen. Wie es nicht leidenschaftlich nach neuen Zielen strebt, so rüttelt es nicht an den Schranken der Menschheit, so kennt es nicht die Tiefen und die Erschütterungen des religiösen Problems. Im Volk erlischt die Religion keineswegs, sondern sie treibt noch immer neue Sprossen; aber der Gebildete weiß sich mit ihr in rationalistischer Weise abzufinden, ein tieferes religiöses Bedürfnis ist ihm durchweg fremd. Der sittliche Kern des griechischen Glaubens, der Glaube an eine ausgleichende Gerechtigkeit, wird nicht aufgegeben, aber in dieser Zeit, die so gewaltige Katastrophen und so viel merkwürdige Schicksalswechsel der Individuen aufweist, entfaltet sich mit besonderer Stärke ein Glaube an die Macht der Göttin Tyche, des entweder durchaus blinden oder gar von Neid und Übelwollen erfüllten Zufalls. Aber mochte der Eindruck der Unvernunft unserer Geschicke wachsen und oft eine sentimentale Resignation zu Wort gelangen, man ist von den Mißständen nicht so überwältigt und eingeschüchtert, um nicht von ruhiger Selbstbesinnung und überlegener Lebensweisheit heilkräftige Gegenmittel zu hoffen, und es ist vornehmlich die Philosophie, von der man solche erwartet.

In allen diesen Wandlungen erscheint die neue Zeit gegen die alte stark herabgestimmt, und sie kann sich an geistiger Höhe in Wahrheit mit ihr nicht messen. Aber daß sie mit der Wendung zum Subjekt und der stärkeren Entfaltung des Innenlebens auch Neues von großer Bedeutung bringt, das wird sich in den Lebensanschauungen der Philosophen deutlich kundthun. Auch das sei unvergessen, daß die einzelnen Wissenschaften erst hier eine volle Selbständigkeit erlangen und sich in die Weite und Breite ausdehnen, daß in technischem Vermögen der Mensch eine größere Macht über die Dinge erreicht, daß die bildende Kunst die subjektive Empfindung in gesteigerter, ja überspannter Weise zum Ausdruck bringt, daß das Drama in den Verhältnissen des bürgerlichen Lebens einen unerschöpflichen Stoff findet, daß die Idylle und das Sittenbild kräftig aufblühen. Ein Wachstum des Individuallebens und ein verfeinertes, mit sich selbst beschäftigtes und sich selbst genießendes Empfinden bekundet auch

die Thatsache, daß „die hellenistischen Dichter zuerst die Liebe in den Rang der obersten poetischen Leidenschaft eingesetzt haben“ (ROHDE), sowie die andere, daß hier zuerst, in offenbarem Gegensatz zur Überreife der Kultur, eine sentimentale Freude an der Natur erwacht, ein Streben nach einem intimeren Verkehr mit ihr, eine Sehnsucht des Menschen nach schlichten, ländlichen Verhältnissen, nach einem reineren Leben in wohlthuender Naturumgebung.

Das alles enthält eine Annäherung an moderne Bewegungen, wie auch ein historischer Zusammenhang an manchen Stellen unverkennbar ist. Aber in aller Verwandtschaft bleibt ein weiter Abstand. Die Lebensentfaltung des Hellenismus ist weit matter, zahmer und nüchterner — zugleich freilich auch maßvoller — als die der Neuzeit; während sich in dieser das Subjekt mit selbstbewußter Jugendkraft über die Welt hinaushebt und sie ganz in seine Machtsphäre ziehen, von sich aus neu gestalten möchte, behandelt der Mensch der hellenistischen Epoche die Welt als abgeschlossen und fertig dargeboten; er unternimmt keine Umwandelung der überkommenen Kultur, sondern er giebt ihr nur eine neue Wendung, indem er sie mehr auf seine subjektive Empfindung und Reflexion bezieht. Dieser Unterschied einer, wenn auch noch keineswegs greisenhaften, so doch alternden und einer mit frischem Zuge aufstrebenden, schaffenslustigen Zeit gestaltet alle Lebensäußerung verschieden und hält bei aller Annäherung Punkt für Punkt eine große Differenz aufrecht.

Solcher geistigen Lage entspricht eine eigentümliche Art der Philosophie. Sie kämpft nicht mehr um neue Einblicke in die Tiefen der Dinge, und sie stellt sich auch nicht an die Spitze einer großen Kulturbewegung, sondern sie will vornehmlich den Individuen einen festen Halt und eine klare Orientierung im Leben bieten, sie möchte ihnen zu ihrem Glück verhelfen, sie wird für die gebildete Welt die Haupterzieherin zur Sittlichkeit. Diese Richtung auf das Praktische erlangt freilich erst im Lauf der Jahrhunderte und auch unter dem Einfluß der Römer ihre volle Stärke, sie sei nicht zu sehr in die nur in Bruchstücken überlieferten Anfänge hineingedeutet. Aber unleugbar steht seit den klassischen Systemen das Individuum mit seinem Glücksverlangen im Mittelpunkt; nur die Richtung auf dies Problem giebt den Systemen einen inneren Zusammenhang.

Auch das bekundet eine andere Art, daß jetzt eine kleine Anzahl von Richtungen gleich zu Beginn einen Grundstock festlegt und wie ein dogmatisches Bekenntnis formuliert, um dabei durch eine lange Reihe von Jahrhunderten zu verharren, während vorher jede Leistung

sofort weitere Bewegungen und Gegenwirkungen hervorrief. Wie das Geistesleben der hellenistischen Zeit überhaupt, so zeigt auch die Philosophie statt großer, die Menschheit in neue Bahnen reißender Helden Summierungen von Einzelkräften, eine Ausbildung sektenartiger Kreise. Gebietet hier demnach der Plan unserer Arbeit eine knappe Kürze, so rechtfertigt sich zugleich eine Beschränkung auf die beiden Hauptsekten der Stoiker und der Epikureer. Ihr Gegensatz entspricht dem zwiefachen Verhalten zur Welt, welches der von ihr abgelöste Mensch auszubilden vermag. Entweder kann er den Kampf mit der Welt aufnehmen oder die Ergebung in sie möglichst günstig gestalten. Dort wird er das wahre Glück darin suchen, sich den Einflüssen der unmittelbaren Umgebung möglichst zu entziehen und durch die Aufdeckung innerer Zusammenhänge mit einer Weltvernunft eine Selbständigkeit zu gewinnen, die ihn zum Herrn der Dinge macht. Hier dagegen wird er allem feindlichen Zusammenstoß mit der Welt ausweichen und in kluger Nutzung gegebener Größen sein Glück suchen. Wie beide Richtungen im Ausgangspunkt eine große Verwandtschaft haben, so treffen sie auch in den Ergebnissen vielfach zusammen. Aber in der Gesinnung bleiben sie unversöhnliche Gegner, und ihr Kampf begleitet das Altertum bis zu seinem Ende. Die epikureische Schule sei hier vorangestellt, weil sie besonders zähe einen einfachen Grundtypus durch alle Wandlungen der Jahrhunderte festgehalten hat und nicht in Verflechtung mit weiteren Bewegungen steht.

b. Die Epikureer.

Die epikureische Schule zeigt namentlich stark die Art einer geschlossenen, von den allgemeinen Geschicken kaum berührten Sekte. Die Lebensarbeit des Meisters (342—270) hat einen übermächtigen Einfluß geübt; nicht nur blieb das Bild seiner Persönlichkeit in lebendiger Gegenwart, auch die Formeln, in die er seine Philosophie kurz zusammengefaßt hatte, übertrugen sich mit autoritativer Kraft von Geschlecht zu Geschlecht. Außer ihm verdient nur noch der Römer Lucrez (wahrscheinlich 94—54) Erwähnung, den die Wärme seiner Überzeugung und der Schwung seiner Darstellung noch im vorigen Jahrhundert zu einem Liebling gebildeter Kreise machten. — Das Bild der Epikureer ist in der allgemeinen Vorstellung stark verzerrt; leicht erschienen und erscheinen sie als Verfechter alles und jedes Genusses, während ihr Streben in Wahrheit darauf ging,

den Menschen von allen Verwickelungen der Weltprobleme zu befreien und ihm, nach Abstreifung aller Illusionen, in seinem eigenen Kreise ein schönes Leben, einen heiteren Seelenfrieden zu verschaffen. Daraus entwickelt sich eine Lebensweisheit vornehmer Art, die alles Gemeine von sich weist.

So wird der Lebenskreis gegen die klassischen Systeme eng zusammengezogen. Nicht aus einem Verlangen nach dem Wesen der Dinge befaßt sich Epikur mit den Problemen der Welt und Natur, sondern um durch aufklärendes Erkennen Wahnbilder loszuwerden, die das Leben belasten und die Freude vergällen. Vor allem gilt es einen Kampf gegen die überkommene Lehre von einem Eingreifen übernatürlicher Mächte in unser Dasein; nie werden wir ruhig und heiter das Leben genießen, so lange das Schreckbild einer Ewigkeit droht. Daß es Götter giebt, sei nicht geleugnet, ja sie seien verehrt als Vorbilder seligen Lebens! Aber um uns und unsere Welt kümmern sie sich offenbar nicht. Weder könnten sie selbst bei steter Bemühung um fremde Angelegenheiten ein vollkommenes Glück genießen, noch wäre bei solcher Fürsorge die Thatsache des Übels erklärlich, das alle Wirklichkeit durchdringt. Daß wir aber der Annahme einer göttlichen Weltregierung gar nicht bedürfen, das zeigt die Wissenschaft mit dem Nachweise, daß alles in der Welt natürlich zugeht, und daß sich aus dem eigenen Wesen der Dinge vollauf erklärt, was sie an Ordnung und Zusammenhang besitzen. So wird die Naturwissenschaft die heilsame Befreierin des Menschen vom Wahn und Druck des Aberglaubens, die unerbittliche Feindin der Götterscheu, die so viel Haß, Leidenschaft und Elend über die Menschheit brachte.

Nicht minder als die religiöse wird die philosophische Bindung an die große Welt abgelehnt, wie sie namentlich in der Lehre von einem Schicksal, einer uns mit kausalem Zwange umfangenden Notwendigkeit vorlag. Eine solche Lehre würde einen noch härteren, weil durchaus unabwendbaren Druck ergeben. Unentbehrlich ist für unser Wohl ein eigenes Lenken unseres Befindens, ein freies Entscheiden; die Willensfreiheit, sonst gewöhnlich von den Leugnern übersinnlicher Ordnungen hart angefochten, gilt hier als ein unentbehrliches Erfordernis unseres Glückes. Nirgends erscheint deutlicher als an dieser Stelle, wie sehr bei Epikur die Frage des Glückes die reine Forschung zurückdrängt.

Ein aller Verwickelung so abholdes System hat keinen Platz für eine Unsterblichkeit. Warum sollen wir auch fortzuleben verlangen, da sich die vorhandenen Güter während unserer Lebensfrist hinreichend

auskosten lassen? Warum sollen wir nicht nach eigener Sättigung anderen unseren Platz am Tisch des Lebens einräumen? Es ist uns einmal das Leben nur zum Nießbrauch verliehen; übergeben wir freudig seine Fackel anderen, nachdem unsere Zeit abgelaufen ist! — Über den Tod mit seiner Vernichtung brauchen wir uns nicht aufzuregen. Lehrt uns doch die einfachste Besinnung, daß er uns in Wahrheit gar nicht berührt. Denn wenn wir sind, ist er nicht, wenn er, wir nicht; warum sollen wir uns daher mit ihm befassen? So kann uns nichts hindern, ganz der Gegenwart zu leben und bei uns selbst alles Glück zu suchen.

Dieses menschliche Glück aber läßt sich nicht finden ohne ein unablässiges Aufbieten der Einsicht; sie allein lehrt uns eine richtige Schätzung der Güter. Offenbar erhalten die Dinge nur dadurch einen Wert für uns, daß sie uns Lust oder Schmerz bereiten; kein anderes Ziel kann sich unser Streben setzen als ein möglichst angenehmes Leben, „Anfang und Ende des seligen Lebens" ist die Lust. Aber sie läßt sich nicht aufgreifen, wie sie sich gerade findet; nicht der unmittelbare Eindruck entscheidet über den letzten Wert der Erlebnisse, sondern ihr ganzer Verlauf und alle ihre Folgen; diese wollen überdacht und abgewogen sein, es bedarf einer Kunst, die Lust zu schätzen und abzumessen. Wo anders aber kann sich eine solche finden als bei der Philosophie, der praktischen Lebensweisheit?

So wird die Philosophie zur Lebenskunst, ja zur Technik des Genusses; die Aufgabe scheint nicht sonderlich hoch gestellt. Aber sie wächst in der Ausführung durch den Reichtum der Kultur und den Geschmack der gebildeten Persönlichkeit. Der Genuß erfährt — nicht durch eine moralisierende Beurteilung, sondern im eigenen Interesse des Glückes — ein Auslese und Veredelung. Das Streben erhält die Richtung von den sinnlichen Freuden auf die seelischen, von den äußeren Gütern auf die inneren als die dauerhafteren und reineren; statt sklavischer Versenkung in die Genüsse gilt es eine geistige Beherrschung, ein Genießenkönnen ohne ein Genießenmüssen. In Wahrheit genießt hier der Mensch weniger die Dinge als sich selbst, die gebildete Persönlichkeit, in den Dingen, und es besagt zugleich das höchste Ziel nicht sowohl eine positive Lust als eine Freiheit von Schmerz und Aufregung, einen heiteren Frieden, eine unerschütterliche Seelenruhe. Eine solche aber verlangt notwendig eine Mäßigung der Begierden, ein Unabhängigwerden von allen äußeren Verhältnissen, eine Befestigung in klarer Einsicht und edler Gesinnung. Denn „es läßt sich nicht angenehm leben, ohne einsichtig und schön und gerecht zu leben, und auch nicht

einsichtig, schön und gerecht, ohne angenehm; denn die Tugenden sind mit dem angenehmen Leben verwachsen, und das angenehme Leben ist von ihnen untrennbar“ (Epikur). Immer aber bleibt die Hauptquelle des Glückes die rechte Meinung von den Dingen, die Befreiung von der Götterscheu und Todesangst, die Erkenntnis, daß das Gute, recht verstanden, uns wohl erreichbar ist, der Schmerz aber als starker nur kurz, als langer nur schwach zu sein pflegt. Wer von solchen Überzeugungen erfüllt ist, der wird „weder im Wachen noch im Traum beunruhigt werden, sondern leben wie ein Gott unter Menschen“. Aus solcher Gesinnung entwickelt sich eine wohlgegliederte Tugendlehre und eine feinsinnige ethische Reflexion. Viele Sätze des Epikur sind auch von den Gegnern in hohen Ehren gehalten und dem gemeinsamen Schatz von Lebensweisheit eingefügt. Wie sehr auch dieses System der Lust den Menschen über die äußeren Schicksale hinausheben will, bekundet das Wort des Epikur, es sei besser, bei verständigem Handeln Unglück als bei unverständigem Glück zu haben.

Das Verlangen nach voller Unabhängigkeit des Individuums gestaltet auch die Verzweigung des Lebens eigentümlich. Alle bindenden Verhältnisse werden wegen ihrer Verwickelungen dem Menschen widerraten. Das Staatsleben läßt den epikureischen Philosophen kalt; zufrieden, von dort einen sicheren Schutz zu erhalten, wird er ein Freund der absoluten Regierungsform. Auch die Ehe kann ihn nicht anziehen. Um so mehr entfalten sich die freien Beziehungen von Individuum zu Individuum: die Freundschaft, der geistige Verkehr, die humane Fürsorge. Und zwar beschränkt sich das nicht auf kleine, exklusive Kreise, sondern es wirkt mit organisierender Kraft ins Weite. „Epikur und seine Jünger haben geworben und die Gemeinschaft fest organisiert. Durch ganz Griechenland erstreckte sie sich, ein Staat im Staate mit fester Verfassung, zusammengehalten nicht nur durch Briefwechsel und Wanderpredigt, sondern durch gegenseitige materielle Unterstützung. Epikur verstand es, einen Gemeinsinn wachzurufen, der mit Recht mit dem in den alten Christengemeinden lebenden verglichen worden ist“ (Ivo Bruns). So erkennt auch auf diesem Boden die Philosophie eine Hauptaufgabe darin, die nach Lockerung der älteren Gemeinschaften atomistisch zerstreuten Individuen in neue Zusammenhänge zu bringen und ihnen dadurch innerlich wie äußerlich einen Halt zu geben; sie zeigt sich ähnlicher einer religiösen Gemeinschaft als einer Übereinstimmung in wissenschaftlichen Lehren.

Aber alle Verwahrung gegen das landläufige Urteil über den

Epikureismus soll nicht die engen Schranken des Ganzen übersehen lassen. Der Mensch nimmt hier die Welt hin wie eine gegebene Ordnung und weiß sich klug, ja weise mit ihr abzufinden, aber ein inneres Verhältnis zu ihr erreicht er nicht. Er flüchtet aus allem Gewirr und Dunkel zu sich selbst, um in seiner eigenen Innerlichkeit ein echtes Glück zu entdecken. Aber da er nicht weiter vordringt als zur Zuständlichkeit des bloßen Subjekts, so gelangt er nicht zu einer neuen Welt, so ergeben sich weder große Antriebe noch Kräfte, ihn in tiefster Seele zu bewegen und über den vorgefundenen Stand wesentlich hinauszuheben. Eine solches System der Nutzung vorhandener Kräfte hat gegen alle inneren und äußeren Schäden nichts aufzubieten als die Reflexion, daß im Grunde das Böse schwach, das Gute stark sei; es kann nicht auskommen ohne einen großen Optimismus, an einen solchen klammert sich in Wahrheit Epikur mit aller Kraft. Aber wie, wenn Unvernunft und Leid sich nicht so einfach beschwichtigen lassen? Könnte dann nicht leicht aus der Vertreibung aller Illusionen eine Preisgebung aller Ideale werden und die erhoffte Seligkeit des Weisen in einen trostlosen Pessimismus umschlagen? Ruht ferner nicht eine solche Lebensanschauung auf Voraussetzungen, die sie selbst nicht zu rechtfertigen vermag, ja die ihr streng genommen widersprechen? Sie verlangt einen hochentwickelten Kulturstand, einen feinen Geschmack und ein edles Empfinden, eine Freude am Guten und Schönen; ohne dies alles würde das Leben entweder leer oder roh werden. Aber einen Trieb, eine solche Kultur durch Arbeit und Opfer zu erringen, zu steigern, festzuhalten, enthält sie keineswegs; für das sinnliche Naturwesen, über das ihre eigenen Begriffe nicht hinausreichen, wird ohne weiteres die gebildete, von geistigen und sittlichen Interessen erfüllte Individualität eingesetzt. So zehrt diese Lebensanschauung als Parasit von fremden Tafeln; anderer Mühe mußte erst geschaffen haben, was sie dann mit leichtem Spiel in Genuß und Reflexion verwandelt. Mag daher der Epikureismus in besonderen Zeitlagen dem Individuum manches bieten, im großen Ganzen kann er nichts wecken und erzeugen; er bleibt ein bloßes Nebenergebnis, eine Begleiterscheinung einer reifen, ja überreifen Kultur und wird als solche in neuem Gewande immer von neuem erscheinen und Anhang finden. Alle Klugheit, Gewandtheit, Liebenswürdigkeit aber schützt ihn nicht vor dem schwersten Mangel einer Gedankenwelt: dem Mangel geistiger Produktivität.

c. Die Stoiker.

Die Stoiker haben unvergleichlich mehr für das Lebensproblem gethan; auch zeigt ihre Schule weit mehr innere Bewegung. Bei allem Beharren eines Grundtypus wurde die reine Theorie nach und nach zurückgedrängt, in den nachchristlichen Jahrhunderten gewann die Richtung auf das Praktische und Paränetische ganz die Oberhand, und es führte der Stoicismus die moralische Reformation, welche in Wiederbelebung früherer Ideale das spätere Altertum unternahm. Unsere Darstellung hat den gemeinsamen Charakter herauszuheben, welcher alle geschichtliche Bewegung und alle Individualität der einzelnen Erscheinungen umspannt.

Die weltgeschichtliche Leistung der Stoa für das Lebensproblem ist die wissenschaftliche Begründung der Moral, die Erhebung der moralischen Aufgaben zu voller Selbständigkeit und Überlegenheit. Die Stoiker haben an dieser Stelle nicht überkommene Größen nur weitergebildet, nicht vorhandene Elemente nur fester zusammengeschlossen, sondern eine Moral in der Ausprägung und Abgrenzung, die hier erfolgt, gab es als wissenschaftliche Lehre bisher überhaupt nicht, auch nicht in der sokratischen Schule. Denn wenn die Kyniker das Glück ausschliesslich von der Tüchtigkeit erwarteten, so geschah das unter Geringschätzung aller wissenschaftlichen Forschung und daher ohne eine entsprechende Weltanschauung; eine Weltmacht konnte die Moral von hier aus nicht werden. Wohl aber konnte sie es von den Stoikern her, für die es kein sittliches Handeln gab ohne die Grundlage einer wissenschaftlichen Überzeugung und den Zusammenhang einer Gedankenwelt.

Das stoische Weltbild ist der klassischen Denkart verwandter als der erste Eindruck empfinden läßt; nur ist alles ins Abstrakte verschoben und mehr auf die reflektierende Überlegung gestellt. Der Mensch ein Glied der großen Welt, nur nicht in so engem und augenscheinlichem Zusammenhange; die Welt ein Reich der Vernunft, weniger aber ein harmonisches Kunstwerk als ein System logischer Ordnung und zweckmäßiger Einrichtung; der Mensch durch seine Natur getrieben und befähigt, die Allvernunft zu erfassen, aber mehr im allgemeinen Gedanken als in der Ausbreitung über die Wirklichkeit. Auch bei solcher Fassung erwächst dem Menschen seine Lebensaufgabe aus seiner Vernunftanlage, seinem Denkvermögen. Das All ist viel zu fest gegeben und streng geschlossen, als daß die menschliche That den Bestand der Dinge verändern und ihren Lauf in neue Bahnen lenken könnte. Aber dem denkenden Wesen ist ein entgegengesetztes Verhalten zur Welt möglich. Es besagt einen gewaltigen Unter-

schied, ob man dumpf und stumpf das Weltgeschehen über sich ergehen läßt und unter dem blinden Zwange seiner überlegenen Gewalt thut, was einem auferlegt ist, oder ob man sich des Weltgedankens bemächtigt, sich das Ganze innerlich aneignet, seine Notwendigkeiten durchschaut und sie damit in Freiheit verwandelt. Hier ist ein Punkt eigenster Entscheidung, der zugleich die Geister scheidet. Was geschehen muß, wird geschehen, aber ob es ohne und gegen uns, oder mit unserer Zustimmung geschieht, das verändert durchaus den inneren Charakter des Lebens, daran liegt es, ob wir Sklaven oder Herren der Dinge sind. Im freien Gehorsam besteht die einzigartige Größe des Menschen, „Gott zu gehorchen ist Freiheit". (Seneca.)

Im Weltgedanken eine Befriedigung finden können wir aber nur, wenn die Vernunft des Alls allem Zweifel enthoben ist; nur dann läßt sich die Aufnahme der Weltordnung in den eigenen Willen begründen. So wird ein Hauptstück, ja die Grundvoraussetzung der Überzeugung die Rechtfertigung des Weltstandes, die Auflösung der scheinbaren Unvernunft des ersten Eindruckes. Die Sache erhielt, namentlich in späteren Zeiten, oft das Aussehen, als ob der Philosoph wie ein Anwalt die Gottheit gegen erhobene Anklagen zu verteidigen habe; ihm schien es obzuliegen, die Welt dem Menschen gut und annehmbar darzustellen. So entspringt der Begriff der Theodicee, dem freilich erst Leibniz den Namen gab.

Bei der Durchführung des Hauptgedankens verbinden und durchkreuzen sich verschiedene Gedankenreihen. Zunächst wird die Idee eines durchgehenden Kausalzusammenhanges und einer allumfassenden Gesetzlichkeit mit solcher Energie verfochten, daß sie von hier aus ein Stück des wissenschaftlichen Bewußtseins geworden ist. Diese kausale Ordnung erschien aber den Stoikern zugleich als die Entwickelung eines göttlichen Waltens; eine Gottheit muß der Welt zu Grunde liegen, denn ein All, das beseelte Teile hat, kann nicht als Ganzes einer Seele entbehren. Die Gottheit hat die Wirklichkeit für die Vernunftwesen zweckmäßig eingerichtet und in ihre Sorge auch die Individuen eingeschlossen. Was sich an Bösem findet, ist nur ein Nebenergebnis des Weltprozesses, und auch dieses Nebenergebnis wird von der göttlichen Vernunft zum Guten gewandt. — Mögen diese Gedankengänge viel Unausgeglichenes, ja Widersprechendes enthalten, den Stoikern erwuchs daraus kein Zweifel. Denn ihre Überzeugung ist weit weniger auf eine detaillierte Beweisführung als auf ein Ergreifen im Ganzen, auf eine Art von Glauben gestellt. Dieser Glaube aber bestätigt und bekräftigt sich ihnen durch die praktische

Aufgabe, welche er stellt und für die er die ganze Kraft des Menschen aufruft.

Der Gedanke der Weltvernunft kann uns nur dann zu voller Freiheit und vollem Glücke führen, wenn wir es vermögen, unser ganzes Sein in Denken zu verwandeln und alles aus ihm zu entfernen, was eine Abhängigkeit von fremden Gewalten mit sich bringt. Das aber thut das Gefühl, das thun die Affekte, indem sie uns in alle Aufregungen und Leiden des Daseins hineinziehen. Der Hauptgrund dieser Irrung ist eine falsche Schätzung der Dinge. Denn es haben die Leiden wie das ganze äußere Dasein eine Macht nur über den, welcher ihnen mit Unrecht eine Wirklichkeit beimißt, „es beunruhigen uns nicht die Dinge, sondern unsere Meinungen von den Dingen" (Epiktet). Aber diese Irrung zu überwinden und das Leben in reine Wahrheit zu stellen, ist selbst eine That, die nur bei voller Anspannung unserer Kraft gelingen kann. So wird das Denken bei sich selbst ein Handeln, es ist nicht eine bloße Theorie, sondern eine unablässige Thätigkeit, eine Versetzung unseres Wesens in Aktivität, ein Fernhalten aller Ermattung, es ist mit Einem Worte eine Denkhandlung, welche Weisheit und Tugend untrennbar zusammenfaßt, ja in Eins verschmilzt. Diese Denkhandlung allein enthält echtes Glück; wer es draußen sucht und sich damit von den Eindrücken der Dinge abhängig stellt, wer auf Genuß ausgeht und damit in Gier und Angst hineingezogen wird, ist sicherem Elend verfallen. Nicht nur ein Zuviel der Affekte, sondern allen und jeden Affekt, Lust und Leid, Begier und Furcht, hat eine männliche Seele abzulegen. Was Mißgeschick heißt, kann sogar wertvoll sein als eine Übung zur Tugend, die in der Ruhe leicht erschlafft; es ist ein Unglück, niemals Unglück zu haben. Die Göttin Fortuna pflegt aber gewöhnlichen Naturen ihre Gunst zu schenken, der große Mann wird zur Überwindung großer Schicksale und Widerwärtigkeiten aufgerufen. Wie zum eigenen Leide, so stelle man sich auch zu fremdem nicht empfindend, sondern handelnd; helfen wir rasch mit der That, lassen uns aber nicht in ein mitleidiges Jammern und Klagen hineinziehen, das niemandem frommt! Durchgängig herrsche eine volle „Apathie", d. h. nicht eine stumpfe Gefühllosigkeit, sondern eine völlige Unnachgiebigkeit, ein Abweisen aller weichlichen Erregung.

Zu solcher Befreiung von der Macht des Geschickes gehört notwendig das Recht, das Leben in freier Entscheidung abzuwerfen, sobald es nicht mehr die Bedingungen einer vernünftigen Thätigkeit gewährt. Der Selbstmord erscheint hier nicht als ein Akt der Ver-

zweiflung, sondern als eine Sache ruhiger Abwägung und eine Bethätigung sittlicher Freiheit. Und wie die griechischen Denker es mit ihren Überzeugungen ernst zu nehmen pflegten, so sind in der That von den Häuptern der Stoa mehrere freiwillig aus dem Leben geschieden. Der großen Mehrheit der Stoiker bedeutet übrigens der Tod kein völliges Erlöschen des individuellen Daseins. Die Einzelseelen werden fortdauern, bis der periodisch wiederkehrende Weltbrand sie in die Gottheit, den Grund aller Dinge, zurückführt. Auch der Gedanke eines völligen Unterganges hat nichts Schreckliches. Denn die Länge der Zeit bewirkt keinen Unterschied im Glück; der Tüchtige besitzt schon jetzt, und so lange er lebt, alle Seligkeit der Gottheit.

So fügt sich alles in der Theorie leicht und glatt zusammen, das Leben scheint über alle Fährnisse sicher hinausgehoben. Aber die Stoiker täuschen sich keineswegs über die Schwere der Aufgabe. Der Zug frohen Schaffens, der die Arbeit der klassischen Denker auszeichnet, ist hier ganz verschwunden, das Dasein erhält einen tiefen Ernst, das Leben wird ein unaufhörliches Arbeiten und Ringen. Daß Leben Kämpfen sei (vivere est militare), ist namentlich von hier in die Vorstellung der Menschheit eingegangen.

Zu kämpfen hat der Denker zunächst gegen seine Umgebung, die er von der falschen Schätzung der Dinge beherrscht findet; so muß er gegen das Urteil des großen Haufens gleichgültig werden und auch die härteste Paradoxie nicht scheuen. Große Gefahren enthält auch die Kultur mit ihrer Verweichlichung und ihrem wachsenden Raffinement; so entwickelt sich dagegen eine Gleichgültigkeit, ja eine Abneigung, zugleich aber eine Hochschätzung einfacher Verhältnisse, eine Empfehlung eines schlichten, ja rohen Naturzustandes. — Aber mehr noch als gegen das was draußen liegt, muß der Denker gegen sich selbst kämpfen, gegen die Gefahren seines eigenen Wesens. Denn der Todfeind echten Glückes, ein passives Verhalten zu den Dingen, lauert unablässig in seiner Brust und sucht ihn seinen großen Zielen abtrünnig zu machen; dagegen bedarf es unermüdlicher Wachsamkeit, unerschütterlicher Tapferkeit. Solche Tapferkeit wird die Haupteigenschaft des Tüchtigen; die vollendete Tugend ist Heroismus, Seelengröße. Der Held wächst weit hinaus über den Durchschnitt, der Einsturz der Welt kann ihn nicht erschüttern, seine Tapferkeit wird ein Schauspiel für die Gottheit. Aber in seiner weltüberlegenen Höhe vereinsamt der Held gegen Menschen und Dinge, er gewinnt weniger eine Herrschaft über die Welt als eine Gleichgültigkeit gegen

die Welt; er verbleibt mehr im Meditieren der Thätigkeit, in der Bereitschaft zur Thätigkeit, als daß seine Kraft in wirkliche Thätigkeit versetzt und dadurch voll angespannt würde. Und — das ist die weitere Frage — wie viele werden sich zur Höhe des Helden emporschwingen? Wie viele werden die Kraft zur Befreiung finden? Auf diesen einen Punkt der moralischen Kraft, auf die Selbsterrettung war aber bei den Stoikern das ganze Leben gestellt. Muß es in solchen Zweifeln und Sorgen nicht zu einem schweren Mißstande werden, daß hier der Innerlichkeit des Menschen kein Reich der Innerlichkeit entspricht, daß die Welt, die ihn umgiebt, einen vorwiegend logischen und physikalischen Charakter trägt? So ist der Mensch allein und ausschließlich auf sich selbst angewiesen; er darf um keinen Preis schwach werden. Aber wie nun, wenn das Bewußtsein eines weiten Abstandes vom Ziele und einer Ohnmacht des eigenen Vermögens sich nicht mehr niederkämpfen läßt?

So enthält das Lebensbild der Stoiker gewiß viel Problematisches. Aber hinter allem Problematischen erscheint ein unverlierbarer Kern von höchstem Werte: die Entdeckung und Entwickelung einer selbständigen Moral; die Bedeutung dessen reicht weit hinaus über die besondere Fassung. In der Entscheidung für den Weltgedanken, in der That des freien Gehorsams erscheint ein Werk des ganzen und inneren Menschen; der Mensch bekundet damit ein Vermögen, sich jenseit aller Mannigfaltigkeit der einzelnen Kräfte zu einer lebendigen Einheit zusammenzufassen und sein Dasein auf seine eigene That zu stellen. Diese That wird allem nach außen gerichteten Wirken unvergleichlich überlegen. Damit erlangt die Innerlichkeit des Menschen eine volle Selbständigkeit, eine Tiefe der Seele wird von aller Vermengung und Verwickelung befreit und zum Hauptziel aller Arbeit gemacht. Das ergiebt nach verschiedenen Richtungen eingreifende Wandlungen. Nun bekommt die Selbsterkenntnis den Sinn einer Prüfung und Beurteilung der inneren Verfassung des Menschen; nun arbeiten sich Begriffe wie Bewußtsein und Gewissen zu voller Klarheit heraus und erhalten auch eine feste Bezeichnung; nun bemißt sich der Wert der Handlung allein nach der Gesinnung.

Zugleich wird die Überlegenheit der Moral in vollem Umfang anerkannt. Mögen die Ausdrücke oft paradox sein, sie enthalten einfache und unanfechtbare Wahrheiten. Nur das Sittlichgute darf mit Recht gut heißen, der Tugend gegenüber werden alle anderen Werte des Lebens gleichgültig, sie allein giebt wahres Glück. Zugleich verschärft sich der Unterschied von Gutem und Bösem zu vollem Gegen-

satz, es giebt hier keinerlei Übergänge und Vermittelungen, das ganze Leben stellt den Menschen vor ein schroffes Entweder—Oder. Unsere Entscheidung aber ist nicht eine Sache bloßen Beliebens. Denn über uns waltet das Weltgesetz und verlangt unseren unbedingten Gehorsam. So erhebt sich hier kräftiger als je zuvor die Idee der Pflicht und schafft sich wie einen deutlichen Begriff so einen festen Ausdruck.

Dieser Verinnerlichung der Lebensführung entspricht eine dem Altertum neue Universalisierung; wo die reine Innerlichkeit so sehr zur Hauptsache wird, da verblassen alle Unterschiede der Menschen vor einer Gemeinschaft des Wesens. Nun können und müssen wir uns alle als Menschen schätzen und für einander sorgen; es hält uns nicht sowohl der einzelne Staat oder die Nation zusammen als die allumfassende Vernunft mit ihrem Antrieb zu gegenseitiger Verbindung. So entwickelt sich eine universalmenschliche, kosmopolitische Ethik. Was die älteren Stoiker darüber lehrhaft vortrugen, das ist zur Sache lebendiger Empfindung und praktischer Bethätigung namentlich bei den Philosophen der römischen Kaiserzeit gelangt. Die Idee der brüderlichen Zusammengehörigkeit aller Menschen wird eine Macht, das Bild des Organismus erstreckt sich vom Staat auf die ganze Menschheit, und es erscheinen alle Vernunftwesen als Glieder Eines Leibes; auch in dem Geringsten sollen wir das Menschenwesen achten und selbst im Feind den Menschen lieben. So entwickelt sich der Plato und Aristoteles noch unbekannte Begriff der Humanität (*φιλανθρωπία*). Alle Menschen fühlen sich als Bürger des einen Weltreiches der Vernunft; „die Welt ist das gemeinsame Vaterland aller Menschen“ (Musonius); „Heimat und Vaterland ist mir als Antoninus Rom, als Mensch das Weltall“ (Marc Aurel). Mit dem kräftigen Hervortreten der Gottesidee wächst die Wärme solches Empfindens: als Kinder Eines Vaters sollen wir brüderlich zusammenhalten, uns gegenseitig lieben und unterstützen. Von da ergießt sich ein Strom humaner Gesinnung auch in die allgemeinen Verhältnisse und wirkt zur Milderung der Sklaverei, zur Fürsorge für Arme und Kranke. Kaiser und Sklave finden sich zusammen in Einem Streben. Auch wird jetzt über den besonderen Gesetzen der einzelnen Staaten ein gemeinsames Naturrecht anerkannt und ausgebildet, das ohne Zweifel auf das römische Recht gewirkt hat.

Auch hier freilich hat die stoische Denkart darin eine Schranke, daß alle Leistung sich innerhalb einer gegebenen Welt hält; es wird nicht versucht, eine neue Lebensgemeinschaft zu gründen und die

einzelnen Kräfte in fester Gliederung zum Kampf gegen die Unvernunft zu verbinden. Auf antikem Boden bleibt jene Bewegung zur Humanität und zum Kosmopolitismus mehr eine Sache individueller Betrachtung und Empfindung als kraftvollen und werkthätigen Schaffens. Aber jene Betrachtung und Empfindung entwickelte eine geistige Atmosphäre, die auch dem Christentum zu gute kam; in das Ganze der Geschichte wirkte von hier aus ein eigentümlicher Lebenstypus zugleich ernster wie humaner Gesinnung.

Die innere Bewegung der Stoa gehört nicht in unseren Plan. Nur das sei bemerkt, daß die Probleme und Mißstände des Ganzen im Verlauf der Jahrhunderte immer deutlicher hervorgetrieben wurden: der Abstand zwischen dem hochgespannten Ideal und dem wirklichen Benehmen des Menschen, der Mangel an einem positiven Lebensinhalt, die Vereinsamung des Individuums, die starre Unterdrückung alles Gefühls. Schon von früherer Zeit her fehlte es nicht an Anbequemungen, an Ermäßigungen der strengen Grundsätze; aber daraus erwuchsen neue Verwickelungen. Indem die Stoiker sich von dem hohen Lebensideal des Weisen zu Regeln für den Durchschnittsmenschen herabließen, wurden sie die Urheber der Lehre von einer doppelten Moral; indem sie statt einer streng wissenschaftlichen Ableitung irgend welche annehmbare Empfehlung (probabilis ratio) als hinlängliche Begründung anerkannten, haben sie den übelberufenen Probabilismus aufgebracht. So rächte sich das Unterfangen, das ganze Leben unter Begriffe und Regeln zu stellen und in ein geschlossenes System zu zwängen.

Aber bei allen Widerständen und Verwickelungen hat die Stoa den Kampf tapfer und treu ausgehalten und sich namentlich in den ersten christlichen Jahrhunderten als den Mittelpunkt einer moralischen Reformation erwiesen. Wohl konnte auch ihre Arbeit sich der veränderten Zeitlage nicht entziehen, die immer dringlicher, immer ausschließlicher das Glücksproblem in den Vordergrund rief. Bei den Stoikern der römischen Kaiserzeit wird die Philosophie vor allem ein Halt und Trost gegen die Unruhen und Leiden des Daseins; die Einkehr in das eigene Innere, die Belebung des Göttlichen, das in jedem Menschen wohnt, verheißt eine sichere Befreiung von allem Übel und den Gewinn reinen Glückes. Der Gedanke überfliegt alle Zeit und Sinnlichkeit, um bei der Ewigkeit einer unsichtbaren Ordnung zu verweilen. Aber aller Aufschwung des Geistes, alle Selbstermunterung des Weisen überwindet nicht völlig ein unaufhaltsam aufsteigendes Gefühl der Leere und Nichtigkeit unseres ganzen Daseins.

So sehen wir z. B. den Kaiser Marc Aurel, den letzten bedeutenden Stoiker, von widersprechenden Stimmungen hin- und hergeworfen. In den Selbstgesprächen, die den Monolog in die Weltlitteratur eingeführt haben, preist er oft die Herrlichkeit der Welt und die Größe des Menschen. „Die Seele durchwandert die ganze Welt und das Leere um sie und ihren Gesamtbau, und sie erstreckt sich in die Unendlichkeit der Ewigkeit und umfaßt die periodische Wiedergeburt aller Dinge." Die Ewigkeit aber kann uns zur vollen Gegenwart werden. Denn in die gegenwärtige Handlung läßt sich das ganze Leben, läßt sich Vergangenheit und Zukunft zusammenfassen. So soll der Mensch sich über alles Kleine erheben und „wie auf einem Berge leben". Aber der Gedanke des Besitzes der Ewigkeit und Unendlichkeit kann leicht die Wendung nehmen, daß alles Leben in der Zeit gleichgültig wird und das Thun alle kräftigen Antriebe verliert. Es kommt nichts Neues heraus bei allen scheinbaren Wandelungen. „Wer das Jetzt gesehen hat, hat alles gesehen, was von Ewigkeit war, und was in Ewigkeit sein wird. Denn alles ist gleichartig und gleichförmig." „Wer vierzig Jahre alt ist, hat, wenn er nur einigen Verstand besitzt, gewissermaßen alles Vergangene und Zukünftige gesehen gemäß seiner Gleichartigkeit." Wo aber so sehr alle Spannung verschwindet, da wird unser Dasein nichtig: „die Welt ist ein steter Wandel und das Leben bloße Meinung". Ja, es erscheint diese Nichtigkeit als ein sicherer Schutz gegen alle Unruhen und Gefahren; es erwacht die Tendenz, unser Leben mit seinen Leiden, aber auch seinen Freuden als völlig belanglos darzustellen. „Die ganze Erde ist ein Punkt", „alles Menschliche ist Rauch", „das menschliche Leben ist ein Traum und eine Wanderschaft in der Fremde", „bald wird die Ewigkeit alles bedecken".

Das sind Stimmungen einer müden und matten Zeit; wo der Mensch so gering von sich und seiner Aufgabe denkt, da muß aller Lebensmut zusammenbrechen, da konnte sich kein siegreicher Widerstand finden gegen die innere Verödung des Lebens und die immer unheimlicher gegen das Römerreich anbrausende Völkerflut. Die Zeit der Systeme der Lebensweisheit war vorbei. Sie hatten ihre Aufgabe in einer Epoche reicher und gesättigter Kultur. Hier haben sie dem Individuum seine eigene Innerlichkeit erschlossen, sie haben in dieser Innerlichkeit unermeßliche Tiefen entdeckt und dem Menschen in sich selbst einen Halt, ja eine Weltüberlegenheit gegeben. Sie haben sich kräftig der sittlichen Erziehung der Menschheit angenommen, sie haben nicht nur Schriften hervorgebracht, welche in alle Kreise

drangen und zur Veredelung der Überzeugungen wirkten, sie haben auch gefeierte Vorbilder des Lebens geliefert. Aber wie die geistige Arbeit hier vorwiegend Sache subjektiver Reflexion und individuellen Impulses blieb, so konnte sie nicht mehr genügen, sobald der gesamte Kulturstand ins Wanken geriet und die Menschheit einen Kampf um ihr geistiges Dasein führen mußte; gegenüber der Forderung großer Neubildungen versagte diese Lebensweisheit. Mächtige Wirkungen jedoch erstrecken sich von ihr weit über den nächsten Kreis und die eigene Zeit hinaus. Aus der stoischen Ethik schöpfte in reichstem Maße das alte Christentum, auf die Stoiker griff auch die moderne Aufklärung zurück; eine Verwandtschaft mit ihnen zeigen bei aller Veränderung der geistigen Lage Männer wie HUGO GROTIUS, DESCARTES, SPINOZA, ja selbst noch KANT und FICHTE. Nicht nur sind einzelne Werke dieser Schule ein bleibender Bestand der Weltlitteratur geworden, auch als Ganzes behauptet sich die hier entwickelte Lebensanschauung als ein selbständiger Typus mannhaften und vornehmen Charakters.

2. Die religiöse Spekulation.

a. Die Wendung zur Religion.

Die letzte große Leistung des Altertums war eine Wendung zur Religion und zugleich zur religiösen Spekulation. Wir können diese Wendung nicht so gering schätzen, als es noch immer vielfach geschieht; wir erblicken in ihr mehr als einen bloßen Nachlaß der geistigen Spannung, als einen Abfall des Griechentums von seiner echten Art. Denn mag die Bewegung sich in der Breite des Daseins noch so unerfreulich ausnehmen und hier unendlich viel Trübes und Wüstes erzeugen, dahinter wirken mächtige Triebe, innere Notwendigkeiten, und es ringt sich schließlich aus dem wirren Chaos das geistige Schaffen zu einer Höhe empor, die seit PLATO nicht erreicht war. Auch die religiöse Bewegung teilt die Müdigkeit an dem Kulturleben, von der die Zeit ergriffen war. Aber sie endet nicht mit dieser Müdigkeit. Vielmehr erscheint in ihr ein neuer Lebensdrang, stürmisch erhebt sich das so lange zurückgehaltene Verlangen nach einem positiven Glück, nach Erhaltung und Befriedigung des Selbst, und fordert ungestüm sein Recht. Zugleich ergreift die Gemüter eine dumpfe Angst, eine quälende Sorge um unsichtbare Zusammenhänge und Verwickelungen, es verbreitet sich eine bange Furcht vor dunklen Gewalten und ewigen Strafen. Der Mensch ist bis zum tiefsten

Grunde erschüttert, aber eben die Erschütterung entzündet den Glauben an eine Unverlierbarkeit seines Wesens und treibt zu leidenschaftlichem Suchen neuer Bahnen. Eine solche Gefühlslage konnte kein Genüge finden bei den Systemen der Lebensweisheit und ihrer resignierten Ergebung in den Weltlauf, ihrer Herabstimmung des Lebens zu ruhiger Betrachtung, ihrer Abweisung alles starken Empfindens. Auch das letzte Aufleuchten der antiken Kultur im zweiten nachchristlichen Jahrhundert mit seiner Rückkehr zu den alten Vorbildern des Geschmacks und seiner Empfehlung formaler Bildung bot nichts für die Fragen, die jetzt die Tiefe des Herzens bewegten; aller äußere Glanz jenes Aufschwunges kann die innere Hohlheit des Ganzen kaum verbergen. Mit dem dritten Jahrhundert aber verschwindet auch der Schein und es beginnt ein jäher Zusammenbruch; selbst der Kunst, der treuesten Begleiterin des griechischen Geistes, versagen jetzt die Kräfte; das letzte bedeutende Bildnis ist das des Caracalla († 217).

So blieb im dritten Jahrhundert der Platz allein der religiösen Bewegung; seit dem Beginn unserer Zeitrechnung in fast unablässiger Zunahme, lodert sie jetzt zu mächtiger Flamme auf. Und das dritte Jahrhundert hat auch den einzigen großen Philosophen dieser Bewegung auf griechischem Boden hervorgebracht, den weltbeherrschenden Geist des Plotin. Seine Größe aber können wir nicht ermessen, ohne auch seiner Vorläufer in kurzem zu gedenken.

Wenn die Philosophie an der Bewegung zur Religion teilnimmt, so gewinnt sie dadurch wieder eine engere Fühlung mit ihrer Umgebung. Denn mochte die Aufklärung der hellenistischen Zeit die Religion aus der geistigen Arbeit verdrängt haben, aus den Gebräuchen und auch aus dem Herzen des Volkes war sie nicht verbannt. Erfolgte jetzt wieder eine Annäherung zwischen den Gebildeten und der Masse, so gewann die alte Überlieferung einen höheren Wert, freilich nicht ohne die kühnsten Umdeutungen des ererbten Bestandes.

Aber auch in ihrer eigenen Überlieferung fehlte es der Philosophie nicht an Verbindungen mit der Religion. Hochgebildete hielten sich vornehmlich an die platonische Philosophie, deren religiöser Zug erst jetzt zur vollen Wirkung kam; „edlere Naturen, deren Anschauung gleichzeitig durch Glauben oder Ahnung, Spekulation, ethisches Bedürfnis und ein hohes Bewußtsein der Menschenwürde bestimmt wurde, haben auch im spätern Altertum vorzugsweise im Platonismus Befriedigung gesucht und gefunden“ (Friedländer). Ferner entwickelten orphische und pythagoreische Lehren, die nach neueren Funden und Forschungen auch in der Zwischenzeit nicht so gänz-

lich erloschen waren, wie man früher annahm, eine werbende Kraft; sie entzündeten ein Verlangen nach Befreiung der in die Sinnlichkeit versenkten Seele; neben einem asketischen Leben boten sie namentlich einen Glauben an Wunder und Weissagungen. Dazu gesellen sich Einflüsse des Orients, zunächst mehr in wunderlichen, ja widerwärtigen Kulten, jedoch auch mit Anregungen für die Gedankenwelt.

So entsteht eine sehr gemischte Atmosphäre; Altes und Neues, Geistvolles und Abgeschmacktes geht wirr durcheinander. Wie sich in einzelnen Persönlichkeiten die verschiedenen Elemente fruchtbar verbinden und die Richtung zur Religion mit der Festhaltung des alten Kulturbesitzes freundlich zusammengehen kann, das zeigt die Gestalt des feinsinnigen, ernsten und milden Plutarch (etwa 48 bis 125 n. Chr.). Von den religiösen Stimmungen jener Zeit wird man kaum irgend ein so günstiges Bild gewinnen als aus seinem Schriftchen über Isis und Osiris.

In dieser Bewegung zur Religion — auch hier gilt es, die verschiedenen Erscheinungen in Einen Anblick zu fassen — erkennen wir vor allem eine veränderte Stellung zum Problem des Bösen. Überwog sonst bei den griechischen Denkern die Neigung, das Böse wie ein bloßes Nebenergebnis der Weltordnung zu behandeln, und hatten namentlich die Stoiker alle Kraft aufgeboten, es in Schein aufzulösen, so wird ihm jetzt eine gewaltige Realität zuerkannt. Da nichts Böses geschehen könnte, wenn Gott aller Dinge Ursache wäre, so muß die Unvernunft der Welt ihren eigenen Ursprung haben; als solcher gilt, in Verstärkung alter Uberzeugung, der sinnliche Stoff mit seinem Dunkel. Nun erscheint er nicht mehr als eine Kraft, die dem Guten sich willig fügt, sondern als eine feindliche, das Weltall spaltende Macht. Die Wirklichkeit wird der Schauplatz eines harten und unversöhnlichen Streites. Den großen Gegensatz des Alls teilt auch der Mensch; auch bei ihm entzweien und befehden sich unablässig Vernunft und Sinnlichkeit. Je enger das klassische Altertum Sinnliches und Geistiges in Einen Lebenprozeß verschlungen hatte, desto stärker wird jetzt der Eifer der Scheidung. Ein Ekel an der immer raffinierter gewordenen Sinnlichkeit scheint weite Kreise ergriffen zu haben; man kann sich nicht genug thun in strenger Abschwörung der bunten Lebensfülle, die früher den griechischen Geist so entzückt hatte.

In solchen Wandlungen verschiebt sich, wenn auch zunächst leise und unmerklich, die Stellung und der Inhalt der Religion. War sie früher, auch einem Plato, mit der geistigen Arbeit eng verschlungen, und sollte die Anknüpfung an das Göttliche alles Leben

erhöhen, so beginnt sie sich jetzt von dem Übrigen abzuheben; sie verspricht dem Menschen ein neues, höheres Leben, sie verlangt dafür sein ganzes Denken und Sinnen. Hier zuerst entwickelt sich eine spezifische Religion und Religiosität. Sich der Gottheit zuwenden, das heißt jetzt der unlauteren und unsteten Welt völlig entsagen; alle Mannigfaltigkeit versinkt vor der einen großen Forderung.

Zugleich verändert sich die Art und die Stellung der Gottheit. Mit jener zwiespältigen Welt darf das vollkommen Reine sich nicht unmittelbar befassen; ihm gebührt eine weltüberlegene Hoheit, eine volle Jenseitigkeit, eine weite Erhebung über alle unsere Begriffe. Aber zugleich waltet ein glühendes Verlangen, irgend welchen Zugang zum Göttlichen zu erringen. So bleibt nichts übrig als eine Vermittelung durch Zwischenmächte übermenschlicher, aber untergöttlicher Art; die Lehre von den Dämonen, welche den Untergrund des Volksglaubens hatte und auch von Plato gelegentlich herangezogen war, gewinnt jetzt eine ungeheure Macht und erfüllt immer ausschließlicher die Gemüter. Vom Wirken solcher Mittelwesen glaubt sich der Mensch überall umfangen, auf ihre Hilfe scheint er überall angewiesen. Zu den guten Geistern aber gesellen sich böse, die den Menschen ängsten und quälen; so umgiebt ein Kampf unsichtbarer Mächte all unser Thun und Ergehen. In der Vorstellung der Masse wird das zu wüstem Geisterspuk, ein trüber Rauch des Aberglaubens droht alles Licht der Erkenntnis zu verdüstern. Die Subjektivität der Stimmung kennt hier keine Schranken, die Leidenschaften des um sein Glück besorgten Herzens drängen ein ruhiges Überlegen sachlicher Notwendigkeiten und eine rationale Gestaltung des Lebens weit zurück. Aber dafür beginnt die Entwickelung eines religiösen Gefühlslebens. Jene Idee einer weltüberlegenen Gottheit giebt dem menschlichen Sinnen den Zug ins Weite und Ferne, den Charakter aufstrebender Sehnsucht, bisweilen auch träumerischer Hoffnung; die nächste Welt wird zu einer bloßen Vorstufe, einem Symbol einer höheren, dem gemeinen Auge verschleierten Wirklichkeit. Zu solcher Welt göttlicher Wahrheit können wir aber nicht aufsteigen ohne eine völlige Reinigung vom Sinnlichen; es genügt nicht seine Unterwerfung unter die Zwecke des Geistes, sondern eine gänzliche Austreibung wird zur Forderung, zur unerläßlichen Vorbedingung des höchsten Gutes: der Gemeinschaft mit Gott.

Inmitten aller Verschiebungen bleibt aber darin die griechische Art gewahrt, daß die Gemeinschaft mit der Gottheit als ein Erkennen der Gottheit erscheint; das Erkennen als den Kern des Geisteslebens

zu ehren, darauf haben die Griechen nie verzichtet. Aber das Erkennen muß selbst ein anderes werden, um das überweltliche, reine Sein zu erfassen. Zunächst scheint die Hoffnung auf ein Gelingen gering; „für die Seelen der Menschen, die in Körpern und Leidenschaften stecken, giebt es keine Teilnahme an Gott; nur eine schwache Spur mag die Philosophie mit ihrem Denken erreichen“ (Plutarch). Aber die Zuversicht wächst durch die Erwägung, daß, was sich unseren Begriffen entzieht, einem unmittelbaren Erfassen im Stande des „Enthusiasmus“, der „Ekstase“ zugänglich werden mag. Hier, wo der Mensch alle eigene Thätigkeit einstellt und zum bloßen Gefäß göttlicher Offenbarung wird, mag ihm das göttliche Licht ungetrübt zugehen. Dieses Licht erhellt auch die historische Religion, den „Mythus“, und läßt in ihm tiefe Wahrheit erkennen. Denn wie der Regenbogen ein bunter Abglanz des Sonnenlichts auf dem dunklen Gewölk, so ist der Mythus ein Abglanz der göttlichen Vernunft in unserer Vorstellung (Plutarch). So kann auch der Gebildete die Volksreligion in Ehren halten; wenn er sie mit jener höchsten Einsicht durchleuchtet, so mag er die rechte Mitte zwischen dem Unglauben (*ἀθεότης*) und dem Aberglauben (*δεισιδαιμονία*) finden.

Demnach erhält sich auch in der religiösen Bewegung ein philosophisches Streben, und in einzelnen Individuen gelangen Frömmigkeit und Wissensfreude zu harmonischem Zusammenklang. Aber im allgemeinen wird das philosophische Streben nicht nur äußerlich weit zurückgedrängt, es trägt in sich selbst den Widerspruch, daß die neue Denkart an die alten, andersartigen Formen gebunden bleibt; die Bewegung überwindet noch nicht einen Eklekticismus und Synkretismus, es fehlt eine innere Verschmelzung und gemeinsame Weiterbildung der Gedankenmassen. Eine solche blieb dem Neuplatonismus oder vielmehr seinem Haupte Plotin vorbehalten.

Bevor wir uns dahin wenden, sei in Kürze der Versuche gedacht, eine religiöse Philosophie mit Hilfe einer geschichtlichen Religion, nämlich des Judentums, zu entwickeln. Die nationale Überlieferung des Judentums gab der Religion eine weit größere Bedeutung und festere Geschlossenheit; diese brachte hier der Philosophie weit mehr Selbständigkeit entgegen. Mit ihr aber in einer Zeit siegreicher Weltstellung der griechischen Kultur einen Ausgleich zu suchen, dazu drängte ebenso das eigene Bedürfnis des gebildeten Mannes, seinen Glauben vor der Vernunft zu rechtfertigen, als das noch nicht durch blutige Gewalt ausgetriebene Verlangen, die väterliche Religion zum Gemeingut aller Menschen zu machen. Hier behauptet Philo von

Alexandria (etwa 30 v. Chr. bis 50 n Chr.) einen hervorragenden Platz. Er zuerst unternimmt in großem Stile den Versuch, den Glauben des Orients und die Weisheit der Griechen zu Einem Ganzen zu verbinden; er betritt damit eine Bahn, auf der ihm Jahrhunderte und Jahrtausende gefolgt sind. Seine eigene Leistung zeigt eine weite und feinsinnige Art, doch erhebt sie sich nicht über eine geschickte Kombination zu geistigem Schaffen.

Bei der Verbindung der beiden Welten liefert das Judentum einen festen Bestand von Lehren und Gebräuchen, eine historische Ansicht der Dinge, die Energie ethischer Überzeugung, eine schon ins Innere gewandte Religiosität; das Griechentum aber universale Begriffe, einen starken Zug vom Engmenschlichen zum Kosmischen, ein Verlangen nach Erkenntnis, eine Freude an der Schönheit. In der Wechselwirkung empfängt das Jüdische eine Erweiterung und Vergeistigung, das Griechische eine Befestigung und seelische Verinnerlichung; thatsächlich sind die Gegensätze mehr ineinander geschoben als überwunden.

Von den Wandlungen des Weltbildes ist namentlich bemerkenswert eine veränderte Stellung der platonischen Ideen. Nach der Fassung des Meisters waren sie selbständige, weltbeherrschende Gestalten; bei Philo werden sie Gedanken des göttlichen Geistes; damit erscheint nicht nur die Einheit als der Quell aller Vielheit, sondern die ganze Wirklichkeit wird getragen und beseelt von einer universalen Innerlichkeit. Ferner werden große Bewegungen dadurch vorbereitet, daß die zwischen Gottheit und Menschheit vermittelnden Kräfte sich zur Einheit des „Logos“, des erstgeborenen Sohnes Gottes, zusammenfassen.

In der Lebensgestaltung verschmilzt das stoische Lebensideal des weltüberlegenen Weisen mit dem des gottergebenen Frommen. Gemeinsam ist die Zurückziehung von der Welt und die Konzentration auf die ethische Aufgabe. Dann aber erscheint die griechische Art jener Zeit in dem Verlangen nach tieferer Erkenntnis, auch der Gottheit, und nach Begründung alles Handelns auf wissenschaftliche Einsicht, in der Unreinerklärung aller sinnlichen Dinge, in der Überzeugung, daß alles sündigt, was am Werden teilhat. Das Judentum aber bringt eine direktere Beziehung des Lebens auf Gott, ein stärkeres Gefühl der Gebundenheit, eine Innigkeit persönlicher Empfindung. Das ganze Leben erscheint hier unter dem Bilde eines Gottesdienstes; dem Geist der Erhabenheit können wir uns nur nahen bei größter Einfachheit

und Schlichtheit des Herzens, wie der Hohepriester alle Prachtgewänder ablegt und sich mit einfachem Linnen bekleidet, wenn er das Allerheiligste betritt. Wie das gemeinsame Verhältnis zu Gott die Menschen auch untereinander enger zusammenhält, so kann das Thun und Leiden des einen Wert für den anderen gewinnen; der Weise erscheint nicht nur als eine Stütze, sondern auch als eine Sühne, ein Lösegeld (λύτρον) für den Schlechten.

In solcher Weise friedlich und freundlich zusammengehen hätten die beiden Welten nicht können ohne ein Hilfsmittel, das die Gegensätze milderte und den Zusammenstoß abschwächte. Das ist die allegorische Deutung der religiösen Tradition mit ihrer Überzeugung, daß hinter dem Wortlaut ein geistiger Sinn steckt, den erst eine tiefere Einsicht ermitteln kann. Dieses Verfahren war in der Philosophie nichts Neues. Schon Plato und Aristoteles hatten sich seiner gelegentlich bedient, um eine Übereinstimmung ihrer Lehren mit dem Volksglauben herzustellen, und die Stoiker hatten durchgängig den Mythus in dieser Weise behandelt. Aber eine größere Bedeutung gewann die Sache erst, wo die Religion mit fester Tradition und geschlossenem Lehrgehalt auftrat und daher ihr Zusammenstoß mit der Philosophie eine ernstliche Spannung erzeugte. Nun wurde die allegorische Deutung ein Hauptmittel der Versöhnung, ja sie wirkt mit ihrer Ausgleichung individueller Freiheit und gemeinsamer Ordnung, wissenschaftlicher Forschung und geschichtlicher Autorität tief auf das Ganze der Lebensstimmung. Der Buchstabe der Tradition wird nirgends angetastet, er bleibt eine unverbrüchliche Norm. Aber bei der Freiheit der Deutung kann die Philosophie aus ihm machen, was sie für nötig hält; alle Härte und Schwere verschwindet, alle methodische Strenge weicht dem freien Spiel der Phantasie. Indem sich dabei das Sehnen und Hoffen des Menschen aufs engste mit dem geschichtlichen Thatbestand verschlingt, indem Gegenwart und Vergangenheit, Zeit und Ewigkeit, subjektive Stimmung und objektiver Befund unablässig ineinander spielen, verbreitet sich um uns ein Dämmerlicht und erhält das Leben einen traumhaften Charakter. Diese traumhafte Art behauptet durch das ganze Mittelalter eine Macht, um erst in der Neuzeit einer wacheren und objektiveren Lebensführung zu weichen.

So wirkt auch in dieser Richtung die griechische Philosophie über den nationalen Kreis hinaus zur Verinnerlichung und Universalisierung des Lebens. Aber alles, was sie bis zu Beginn des dritten nachchristlichen Jahrhunderts leistet, bleibt bloßes Stückwerk; es ist mehr Reflexion und Kombination als Schaffen aus Einem Gusse, mehr Popularphiloso-

phie als systematische Arbeit. Erst mit Plotin ändert sich das, erst in ihm ersteht wieder ein Denker ersten Ranges.

b. Plotin.

α. Einleitendes.

In der ganzen Reihe der großen Denker giebt es keinen, dessen Beurteilung die Geister so sehr entzweit hat und entzweit als Plotin, das Haupt des Neuplatonismus (204/5—270). So eng ist bei ihm das Große mit Problematischem, ja Verfehltem verwachsen, daß eine volle Zustimmung fast nirgends möglich ist; auch verbleibt hier die Philosophie viel zu sehr bei allgemeinen Umrissen, um den Weg von der Weltanschauung zur strengen Wissenschaft zu finden; endlich durchdringt das ganze System ein großer unausgeglichener Gegensatz, der Gegensatz einer bis zu schwindelnder Höhe aufsteigenden Abstraktion und eines tiefinnerlichen Gemütslebens. Steht daher Plotin, auf die fertige Leistung angesehen, hinter den anderen großen Denkern weit zurück, so wird ihn den Besten gleichstellen, wer zu den seine Arbeit bewegenden Kräften vordringt und seinen Einfluß auf die Gestaltung der geistigen Wirklichkeit verfolgt. Denn alsdann erscheinen oft hinter höchst bedenklichen Sätzen große und fruchtbare Intuitionen, ja selbst der Irrtum wird bisweilen zum Hebel wichtiger Entdeckungen. Dies Intuitive bildet die wahre Größe Plotins; nirgends aber kommt es so zur Geltung, als bei der Lebensanschauung. Der Eindruck gewaltigster geistiger Macht, der von ihm ausgeht, ist um so höher anzuschlagen, je deutlicher die Ungunst der Zeitumgebung vor Augen steht; sie mußte durchgängig den Forscher hemmen und nicht sowohl das Wahre und Wertvolle seiner Leistung als das Problematische und Wunderliche zur Wirkung bringen. Es giebt kein glänzenderes Zeugnis für die Kraft des griechischen Geistes, als daß er sich noch aus so trauriger Umgebung auf solche Höhe der Weltbetrachtung erheben konnte. Auch ist ein tiefer Einfluß dieses Ganzen auf die Menschheit unbestreitbar; vieles erscheint an dieser Stelle im ursprünglichen Hervorbrechen und in der Klarheit des ersten Anfanges, was durch Jahrtausende die Menschheit bewegt und auch starke Geister fortgerissen hat. Namentlich in der Wirkung auf die Lebensstimmung wird Plotin von keinem erreicht; hier bildet er die Grenze zweier Welten.

Geschichtlich angesehen, erscheint seine Arbeit zunächst als eine Weiterführung und Vollendung der weltflüchtigen Bewegung,

welche das spätere Altertum immer ausschließlicher beherrschte. Aber erst hier wird der Prozeß stark genug, die Substanz der Wirklichkeit umzubilden und eine charakteristische Weltanschauung hervorzutreiben. Ja die Bewegung zur Religion erfährt hier eine Verwandlung und Veredelung ihres tiefsten Inneren. Bis dahin war sie beherrscht vom Interesse des subjektiven Glückes; um die Individuen von unerträglicher Not zur Seligkeit zu führen und ihnen ein unvergängliches Leben zu sichern, ward eine Unendlichkeit und Jenseitigkeit aufgeboten. Bei Plotin hingegen erscheint das individuelle Sein in seiner Besonderheit als viel zu eng, dürftig und ohnmächtig; es entsteht ein glühendes Verlangen nach einem neuen Leben aus der eigenen Fülle der Unendlichkeit, aus einem weiteren und reineren Sein. Der anthropocentrische Charakter des Lebensprozesses weicht einem kosmocentrischen oder vielmehr theocentrischen. Zugleich wird mit aller Kraft daran gearbeitet, die Kluft zwischen Mensch und Welt, zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden, welche seit Aristoteles die Vorstellung beherrscht hatte; sie wird überwunden durch die Versetzung aller Wirklichkeit in ein Innenleben des Geistes, durch ein Umspannen aller Gegensätze mit einem großen Weltprozeß, der alles aus sich hervortreibt und alles in sich zurücknimmt.

Plotins Tendenz geht darauf, durch eine große Zusammenfassung und Verinnerlichung die griechische Kultur zu befestigen und gegen allen feindlichen Ansturm zu verteidigen. So wird alles, was dafür nützen kann, zur Hilfe gerufen, alle irgend gesinnungsverwandten Systeme verbinden sich zu einer gemeinsamen Leistung. Das eigentümlich Griechische tritt wieder stärker hervor, ja manche charakteristisch griechische Überzeugung entwickelt erst jetzt ihre äußerste Konsequenz. Aber wir werden sehen, wie bei einer völlig veränderten Weltlage und Lebensstimmung die äußerste Anspannung thatsächlich zum Zusammenbruch wirkt; in ungeheuren Bewegungen wird die griechische Art bei den Griechen selbst aufgelöst und durch ihren letzten großen Philosophen eine neue Epoche eingeleitet. — Das völlige Gegenteil erfährt das Christentum. Ihm stand Plotin im Bewußtsein durchaus feindlich gegenüber, und sein Angriff war um so gefährlicher, weil er auf dem Gebiete der eigenen Stärke, im Namen der Religion selbst erfolgte. In der That verdankt ihm das Christentum die wertvollste Förderung, indem es nicht nur im einzelnen unermeßlich viel aus der Gedankenwelt der Spekulation schöpfte, sondern auch in ihr erst für seine Innerlichkeit und seine neue Welt einen universalgeistigen Hintergrund fand. Augustin ausgenommen, hat kein Denker

auf das alte Christentum mehr gewirkt als PLOTIN; die weitere Geschichte des Christentums ist unverständlich ohne den Neuplatonismus. So hat PLOTIN besonders stark die Umkehrung der Absichten und der Ergebnisse erfahren, die das menschliche Geschick nicht selten zeigt: er hat zerstört, wo er fördern, gefördert, wo er zerstören wollte.

β. Die Grundlegung der Weltanschauung.

PLOTIN strebt mit aller Glut und Kraft über die unmittelbare Welt hinaus, nur jenseit ihrer Unstetigkeit und Unreinheit läßt sich Gott und das höchste Gut suchen. Der Begriff der Jenseitigkeit wird aufs äußerste gesteigert, und es schwelgt besonders die Schule in dem Begriff des Überweltlichen, der einen alten Griechen ebenso wunderlich anmuten mußte, wie etwa den Christen der eines Übergöttlichen. Der Anschluß an ein Zeitstreben ist augenscheinlich, aber was dort eine Sache subjektiver Empfindung, moralisch-religiöser Sehnsucht blieb, das erhält bei PLOTIN eine feste Begründung durch die Denkarbeit, durch eine wissenschaftliche Lehre vom Kern der Wirklichkeit. In unverkennbarer Anknüpfung an PLATO, aber mit selbständiger Weiterführung des Empfangenen entwickelt sich eine Lehre, welche die spätere Schulsprache als logisch-metaphysischen Realismus bezeichnete, die Lehre, daß nur das völlig eigenschaftslos gedachte Sein eine wahre Wirklichkeit bildet, das Sein, das gar nichts anderes ist als Sein, und das darum allem vorangeht und alles umfaßt. Jede nähere Bestimmung wird hier empfunden als etwas Nachträgliches, ja Herabziehendes; jeder Schritt zur anschaulichen Erfahrung erscheint als eine Entfernung vom Grunde der Dinge. Weil unser Denken in seinem Aufsteigen zu allgemeinen Größen mit dem Begriffe eines völlig eigenschaftslosen Seins endigt, so gilt hier — als wären die Erzeugnisse des abstrahierenden Denkens selbständige Realitäten — das reine Sein als die Wurzel aller Dinge, der Urbestand aller Wirklichkeit. Ein solches eigenschaftsloses Sein aber bietet nicht die bunte Welt der Erfahrung; so muß es jenseit ihrer gesucht und in überlegener Erhabenheit bei sich selbst begründet werden.

Soll es aber bei solcher Überlegenheit zugleich den echten Kern, die alleinige Substanz der Dinge bilden, so entsteht eine höchst eigentümliche, von einem harten Widerspruch beherrschte Lage. Was die Dinge im unmittelbaren Dasein bieten, ist nicht ihr wahres Sein, sondern etwas weit davon Entferntes; zwischen Dasein und Wesen liegt hier ein großer Abstand, ja eine scheinbar unüberwindliche Kluft; sie kann sich nicht schließen ohne eingreifende Wande-

lungen des ersten Anblicks der Welt, ohne einen völligen Neuaufbau der Wirklichkeit.

Nun aber wird — und das vornehmlich giebt Plotins Denkweise ihre Eigentümlichkeit — das reine Sein der Gottheit gleichgesetzt; zum reinen Sein vordringen, das heißt zugleich die Tiefen der Gottheit erschließen. So wird die Spekulation zur Religion, der Sieg der Abstraktion soll zugleich das Verlangen des glücksdurstigen Gefühls stillen. Damit überträgt sich auch der Gegensatz von reinem Sein und bunter Erscheinung mit seiner ganzen Schroffheit auf das Verhältnis von Gott und Welt. Einerseits befindet sich Gott in unnahbarer Ferne und ist weder Worten noch Begriffen zugänglich; andererseits bildet er als die einzige Realität das Allgegenwärtige und Allernächste, er ist uns in Wahrheit näher als unser besonderes, nur der Erscheinung angehöriges Selbst. So wird die Gottheit uns zugleich möglichst ferngerückt und möglichst nahegebracht. Schon damit bekundet sich der unklassische Charakter dieser Weltanschauung, ihr Schweben zwischen Gegensätzen, die sie nicht überwinden kann, ja kaum überwinden will.

Immerhin kann die Spannung nicht in der dargelegten Schroffheit fortdauern; das Verhältnis von Gott und Welt, von Wesen und Dasein muß irgendwie geklärt werden. Hier bieten sich verschiedene Antworten; von den Denkern, welche mit Plotin das reine Sein zur Wurzel aller Wirklichkeit machten, haben die einen die Welt gänzlich in Gott, die anderen Gott in die Welt aufgehen lassen. Plotin hingegen versucht — den Widerspruch mehr versteckend als lösend — einen mittleren Weg, indem er der Welt neben Gott ein gewisses Sein, aber ein geringeres und völlig auf ihn angewiesenes zugesteht. Er entwickelt, in Ausführung einer altgriechischen und echtplatonischen Überzeugung, die Lehre, daß wie die Natur alles Seins, so vornehmlich die des höchsten Seins den Drang enthält, etwas sich Ähnliches zu erzeugen, eine möglichst vollkommene Darstellung seiner selbst hervorzubringen, nicht zu irgend welchem Zweck, am wenigsten einem selbstischen Zweck, sondern als naturgemäßen Erweis der innewohnenden Güte. Da aber das Erzeugnis den Zeugungsdrang mitempfängt, so pflanzt sich die Bewegung weiter und weiter fort, Stufe fügt sich zu Stufe, bis das Nichtsein das Sein zu überwiegen droht und damit der Fortgang eine Grenze findet.

Demnach verwandelt sich das All aus einem bloßen Nebeneinander in ein Nacheinander, es entsteht eine Kette des Lebens, ein absteigendes Stufenreich. Jede folgende Stufe ist geringer als die frühere, denn — so meint Plotin mit den meisten griechischen Denkern

— das Vollkommene kann nicht aus dem Unvollkommenen stammen, das Abbild das Urbild nie ganz erreichen, stets muß das Höhere dem Niederen vorangehen. Aber alle spätere Bildung bleibt in Zusammenhang mit der ursprünglichen Vollkommenheit; was irgend wirklich, das ist guter, ja göttlicher Art. Das Niedere aber strebt kraft solcher inneren Verwandtschaft mit dem Höheren zum Ursprung zurück; so geht auch von ihm eine Bewegung durch das All, und es umschlingt ein Kreislauf des Geschehens die ganze Welt. Diese Bewegung ist nicht zeitlicher Art, nicht ein Nacheinander der einzelnen Stufen, sondern eine zeitlose Folge des Wesens und des Wertes, ein ewiges Werden der Welt aus Gott. Eine Verschiedenheit der Zeiten besteht nur insofern, als Plotin — mit fast allen griechischen Philosophen — im Gebiete der Erscheinung eine unendliche Reihe einzelner Weltperioden gleichen Inhalts lehrt. Jenseit alles Wechsels aber beharrt, selbst unbewegt, obschon Quell aller Bewegung, in weltüberlegener Hoheit das ewige Sein. Mannigfache Bilder aus der sinnlichen Welt sollen begreiflich machen, wie alles ganz und gar an dem Einen hängt und doch die Vielheit eine gewisse Selbständigkeit behaupten kann, wie das Ursein alle Fülle des Lebens erzeugt, ohne aus sich selbst herauszutreten. Vornehmlich dient diesem neuen Gedanken das alte Lieblingsbild der griechischen Denker: das Licht, das bei sich bleibt und zugleich die Welt durchdringt, das aber im Ausstrahlen nach und nach an Kraft verliert; auch ist die Rede von einem Ausfließen, bisweilen auch einem Hervorgehen aus dem Samen. Mögen diese Bilder den Widerspruch der Sache kaum verstecken, sie alle verkünden die Überzeugung, daß das Allleben mit innerer Notwendigkeit verläuft, nicht ein Werk freien Handelns und bewußter Überlegung bildet, auch daß der Weltprozeß nichts will und nichts bedeutet außer der eigenen Bewegung, dem eigenen Sein.

In solchen Bildern und Lehren erscheint ein starkes Verlangen nach Unterordnung aller Mannigfaltigkeit unter eine Einheit, nach Erhöhung des menschlichen Daseins zu einem kosmischen, ja göttlichen Leben; die energische Entwickelung dessen bedeutet eine große geschichtliche Wendung. Einen festen Zusammenhang der Wirklichkeit hatte die griechische Philosophie von jeher gelehrt und dem Menschen eine willige Unterordnung unter das All geboten. Aber die einzelnen Kreise berührten sich bis dahin mehr von außen, in einem Nebeneinander der Dinge; in der innersten Tiefe blieb das Einzelwesen auf sich selbst angewiesen. Jetzt aber wird eine allumfassende, alldurchdringende Einheit zur Quelle des gesamten Lebens,

jeder Punkt wird damit innerlich verbunden, alles Besondere muß sich daraus erfüllen; sich davon zu einem selbstischen Fürsichsein absondern, das heißt völliger Leere verfallen. So werden die engen Kreise gesprengt, ein unermeßliches Allleben durchflutet die ganze Weite. Es ist aber dieses Allleben durchaus göttlicher Art; mögen wir das Gute jenseit der Welt, mögen wir es in ihr suchen, immer kommen wir auf Gott; alle verschiedenen Lebensbahnen sind nur verschiedene Wege zu Gott; in allen besonderen Gebieten hat Wert nur ihre Mitteilung von Gott.

So erhalten wir hier zuerst eine philosophisch begründete religiöse Lebensführung, eine durchaus religiöse Gedankenwelt, ein religiöses Kultursystem. Das in seiner Wurzel einheitliche Leben scheidet sich aber bei seiner Entwickelung in zwei Hauptrichtungen, gemäß der Überzeugung, daß das göttliche Wesen in zwiefacher Art wirksam und zugänglich ist: unmittelbar in weltüberlegener Hoheit, mittelbar im ganzen All nach den Graden seiner Abstufung. Daraus ergeben sich verschiedene, wenn auch verwandte Wirklichkeiten und Lebensformen. Das Suchen des Göttlichen in der Welt wird beherrscht von der Idee einer durchgehenden Ordnung und Abstufung. Jedes Einzelne hat seine feste Stelle; an dieser und nur an dieser empfängt es einen Anteil am wesenhaften Sein und am vollkommenen Leben; es empfängt dieses Leben durch eine Mitteilung der nächsthöheren Stufe, um es von sich aus weiter mitzuteilen, es vermag nichts, ja es ist nichts außer diesem Zusammenhange. Das ist der philosophische Grundgedanke der Hierarchie, aber auch der Ursprung eines großartigen künstlerischen Weltbildes, bei dem „die Kräfte auf- und niedersteigen und sich die goldenen Eimer reichen“.

Gegenüber dieser Gedankenordnung wirkt die andere der unmittelbaren Eröffnung Gottes jenseit der Welt der Mannigfaltigkeit in einer Sphäre, wo alles Abbild aufhört und das Urbild alles ist. Erst in solcher Weltüberlegenheit offenbart sich die ganze Tiefe des Seins und die Fülle der Seligkeit. Mit der Mannigfaltigkeit verschwindet auch alle Vermittelung; hier ist Gott unmittelbar alles in allem. Das ist die Welt der Mystik, ebenso sehr ein Gegenstück wie eine Ergänzung der hierarchischen Ordnung.

γ. Der nähere Inhalt von Welt und Menschenleben.

Bei der näheren Ausführung der Welt Plotins laufen verschiedene Gedankenreihen durcheinander, die ganz zu entwirren kaum gelingen kann. Zunächst wandelt er in den Bahnen des Platonismus, indem

er in Stoff und Form den Hauptgegensatz der Welt und im Bilden und Gestalten den Kern des Lebensprozesses erblickt. Auch hier behauptet sich damit die künstlerische Grundanschauung des Griechentums und die weltbeherrschende Macht der Schönheit. Eine echtgriechische Überzeugung erscheint in den Worten Plotins: „Das Häßliche ist Gott wie der Natur fremd und feindlich". Aber zugleich erfüllt ihn ein tiefer Widerwille gegen den sinnlichen Stoff, der uns bindet und herabzieht. Er gilt als etwas durchaus Unvernünftiges und aller Gestaltung Unzugängliches, als etwas Rohes und Tierisches; er scheint — in einem Nachklang der alten Lehre vom Chaos — ein Erzeugnis einer uranfänglichen, ungöttlichen Natur. Für einen solchen Stoff ist kein Platz in der Welt reiner Vernunft; so zerreißt der Zusammenhang der Wirklichkeit, und es entstehen zwei Welten, die eine der bei sich selbst befindlichen, reingeistigen Innerlichkeit, die andere des in den Stoff gesunkenen und der Sinnlichkeit verketteten niederen Seelenlebens. Zugleich wird zur Pflicht, beide Welten mit größter Schärfe zu scheiden. Das Sinnliche erscheint als verwerflich nicht etwa in besonderen Arten und Auswüchsen, sondern mit seinem ganzen Wesen und in jeder Gestalt; die Sinnlichkeit als solche wird zur drückenden Last und Hemmung. Die Weltflucht, d. h. die Flucht aus dem sinnlichen Dasein, kann nicht tiefer begründet werden, als es hier geschieht. Aber Plotin bleibt viel zu sehr Grieche und Künstler, um mit der Sinnlichkeit allen und jeden Stoff und zugleich die Darstellung der Form im Stoffe aufzugeben. So wird ein Begriff des Stoffes von allem Sinnlichen abgelöst und in die unsinnliche Welt versetzt. Auch hier besteht ein Gegensatz des Formgebenden und Formempfangenden; der „intelligible" Stoff bezeichnet das noch Unbestimmte, die bloße Möglichkeit, welche die nähere Gestaltung erst erwartet. So flüchtet sich hier mit den anderen Idealen der griechischen Welt auch das künstlerische Bilden in ein übersinnliches Reich.

Je schärfer aber eine höhere Welt von dem groben und dunklen Stoffe geschieden wird, desto kräftiger entwickelt sie den eigenen Charakter reiner Geistigkeit. Die Einmengung sinnlicher Vorstellungen, welche die klassischen Systeme durchdringt, wird hier, wenn auch nicht völlig überwunden, so doch sehr gemindert; es arbeiten sich Begriffe heraus, die oft als ausschließlich modern gelten; so der Begriff des reinen Beisichseins und der strengen, aller stofflichen Zusammensetzung überlegenen Einheit. Dem präciseren Begriff des Geisteslebens entspricht eine unabhängigere Stellung, ja die Erhöhung zu einer selbständigen Welt. Die Innerlichkeit bedeutet

nicht mehr einen Sonderkreis neben den übrigen Dingen, sondern sie zieht mit siegreicher Kraft alles an sich und entwickelt sich zu einer vollen, selbstgenugsamen Wirklichkeit. Zugleich beginnt eine Verschiebung aller Größen ins Unsinnliche, Lebendige, Innerliche. Hier wird voller Ernst gemacht mit der Verwandelung der Ideen in rein geistige Größen; die Zeit gilt als ein Erzeugnis der selbst zeitlosen Seele; auch der Raum scheint vom Geist aus entworfen. Nun ist der Lebensprozess nicht mehr wie früher ein Verkehren mit einer draußenliegenden, wenn auch wesensverwandten Wirklichkeit, er wird eine Bewegung rein innerhalb des Geistes. Im Inneren liegen seine Aufgaben und Leistungen, der Anfang und das Ende seiner Thätigkeit.

Bei solchen Wandelungen entwächst das Innenleben der nächsten seelischen Lebensform; zum Reich des Bewußten gesellen sich die Reiche des Überbewußten und des Unterbewußten. So entstehen die drei Gebiete des Geistes, der Seele, der Natur, sie alle Stufen des weltbildenden Innenlebens. Das Niedere wird dabei vom Höheren umfaßt und getragen, die Natur von der Seele, die Seele vom Geist, der Geist von dem absoluten Sein. Daher befindet sich nicht die Seele im Leibe, sondern der Leib in der Seele.

Über den allgemeinsten Begriff des Innenlebens aber drängt es Plotin hinaus zu einer alles beherrschenden Hauptthätigkeit. Er findet sie gemäß der altgriechischen Überzeugung im Denken und Erkennen. Ja, er entwickelt den Intellektualismus erst in die äußerste Konsequenz, indem er alles geistige Sein auf das Denken zurückführt und auch die Stufen des Alls in Stufen des Denkens verwandelt. Wohl unterscheidet auch Plotin mit Aristoteles drei Hauptthätigkeiten: Erkennen (*θεωρεῖν*), Handeln (*πράττειν*), künstlerisches Schaffen (*ποιεῖν*). Aber ein wahrhaftiges Leben bildet nur das Denken; das Schaffen schließt sich ihm eng an, da sein Wesen darin besteht, ein Sein mit Gedanken zu erfüllen; das Handeln dagegen wird tief herabgesetzt. Nur als Ausführung der Theorie hat es einigen Wert, sonst ist es ein bloßer Schatten, mit dem sich befassen mag, wer zur Theorie nicht taugt. Aber dieser Anspruch auf eine volle Selbstherrlichkeit verwickelt das Denken in die gefährlichste innere Krise. Um allein auf sich selbst zu stehen und aus eigenem Vermögen die Wahrheit zu gewinnen, muß es ganz und gar den Gegenstand an sich ziehen, darf es nichts zwischen sich und ihm dulden. Daher genügt nicht mehr die Vorstellung der klassischen Zeit von einer Wesensverwandtschaft zwischen Denken und Sein, da sie die Einheit nicht genügend begründet und den Unterschied nicht ganz aufhebt. In seiner letzten

Vertiefung darf das Denken den Gegenstand gar nicht von sich selbst unterscheiden und ihn sich als etwas Anderes entgegensetzen, es muß unmittelbar und ganz mit ihm zusammenfallen. Kann es dann aber noch ein gegenständliches Erkennen im alten Sinne bleiben? In Wahrheit muß es mit der Aufhebung alles Unterschiedes von Erkennendem und Erkanntem alle Abgrenzung, alle klare Form, allen greifbaren Inhalt einbüßen; als unmittelbare Einigung mit den Dingen wird es umschlagen in eine dunkle Erregung des Gesamtmenschen, ein formloses Gefühlsleben, eine unfaßbare Stimmung. So zerstört der Intellektualismus in seiner Überspannung sich selbst. Sahen wir vorher das künstlerische Ideal sich in ein übersinnliches Reich flüchten, so kann das Erkennen sich nur halten, wenn es aufhört eigentliches Erkennen zu sein und zum Gefühl wird. So treibt die veränderte Weltlage die griechische Lebensanschauung dazu, ihre eigenen Voraussetzungen aufzugeben und die Zusammenhänge zu zerstören, aus denen sie erwachsen war. Aber inmitten der Auflösung führt sie auf neue Bahnen und erweist noch im Untergange ihre Größe. Mit dem Eigentümlichen der antiken Lebensführung, mit ihrer Klarheit und ihrer Plastik aber ist es jetzt vorbei; auf dem eigenen Boden der griechischen Philosophie ist das klassische Ideal in ein romantisches umgeschlagen.

Was aber bedeutet in diesem All der Mensch, und was bildet die Aufgabe seines Lebens? Wir finden ihm kein besonderes Gebiet zugewiesen und ihn mit keiner eigentümlichen Arbeit befaßt. Das Leben mit seinesgleichen, der gesellschaftliche Kreis, bleibt ganz im Hintergrunde. Unser Dasein empfängt seinen Inhalt durchaus vom All und ist völlig an das Geschick des großen Ganzen gebunden; darin aber hat der Mensch eine eigenartige Größe, daß er die Unendlichkeit des Alls mit allen Hauptproblemen und Bewegungen innerlich mitzuerleben vermag. Er heißt ein „Mikrokosmos“ in einem weit ausgeprägteren Sinne als bei den älteren Forschern. Denn früher, z. B. bei Aristoteles, besagte jener Ausdruck nicht mehr als ein Teilhaben des Menschen an allen Reichen und Hauptkräften der Welt; jetzt dagegen gewinnt er den Sinn, daß wir innerlich das ganze All aufnehmen und bei uns zu einer eigenen Welt gestalten können. Daraus entwickelt sich eine unvergleichlich höhere Schätzung unserer Seele. Sie ist gleichen Wesens mit Gott (*ὁμοούσιος*, derselbe Ausdruck, den das christliche Dogma für Christus verwendet) und daher ewiger und unbegrenzter Natur. „Die Seele ist vieles und alles, sowohl was oben und unten ist, soweit sich das Leben erstreckt. Und wir sind jeder eine unsichtbare „intelligible“ Welt (*κόσμος νοητός*)“.

Nahe liegt hier der moderne Gedanke einer Entwickelung lauter individuell verschiedener Welten und damit eines unvergleichlichen Wertes des einzelnen Individuums, um so mehr, da Plotin die Verschiedenheit aller Individuen innerhalb eines großen Weltjahres lehrt. Aber er ist viel zu erfüllt und überwältigt von dem Gedanken, daß jeder von uns das unermeßliche All erlebt, um der Verschiedenheit der Individuen weiter nachzugehen. Sie hätte ihn auch rasch in einen Widerspruch zu seiner Grundüberzeugung von der alleinigen Realität des Allgemeinen geführt.

Mit den großen Gegensätzen des Alls teilt der Mensch den eines reingeistigen und eines in die Sinnlichkeit versenkten Seins. Unsere Seele ist abgefallen von der reinen Geistigkeit und mit einem Körper behaftet; das verstrickt sie in alle Dunkelheiten und Mühen der Sinnlichkeit; durch eine Reihe der Geburten muß sie wandern und wandern, bis eine große innere Läuterung sie zur Ideenwelt zurückführt. So wird zur ersten Aufgabe, zur Vorbereitung alles weiteren Thuns, die Ablösung von der Sinnlichkeit; es gilt eine ernste und mühsame Arbeit, eine Ausrottung alles dessen, was uns dem sinnlichen Dasein verkettet, eine gänzliche Zurückziehung auf das geistige Selbst.

In der Entwickelung dessen fehlen nicht Anweisungen im Sinne der gewöhnlichen Askese: wir sollen den Körper schwächen und herabdrücken, um damit zu erweisen, daß unser Selbst etwas Anderes ist als die Außendinge. Aber im allgemeinen behandelt Plotin die Aufgabe in dem großen Sinne eines Mannes, der nicht auf dem Einzelnen und Äußeren besteht, weil ihm alles am Ganzen und Inneren liegt. Was er verlangt, ist eine Reinigung (*κάθαρσις*) des Wesens, eine Abwendung aller Interessen vom Äußeren, eine gänzliche Wendung des Willens nach innen. Wir sollen nicht den Eindrücken der Umgebung unterliegen, sondern gleichgültig hinnehmen, was das Schicksal uns auferlegt, wir sollen in Erhebung über die bloße Natur und den Stand der Menge wie tüchtige Athleten alle Schläge des Schicksals parieren. — Solche Ablösung vom Stofflichen und von allem äußeren Ergehen ist zugleich eine Erhebung in das Reich der Freiheit. Denn unsere Abhängigkeit geht nicht weiter als die Verstrickung in das sinnliche Dasein und seine dunkle Notwendigkeit; es steht bei uns, jenes ganze Gebiet zu verlassen und in der übersinnlichen Welt volle Freiheit zu erlangen.

Eine solche Überzeugung kann die Lebensthätigkeit in keiner Weise an die äußere Umgebung binden, das Äußere dient hier weder zur Anregung und Vorbereitung, noch zur Bestätigung und Weiter-

führung; der aristotelische Gedanke, daß die Darstellung des Inneren im Äußeren seine eigene Vollendung und die Höhe des Lebensprozesses bilde, ist völlig aufgegeben. So findet sich auch keine Lebenserfahrung in der Bedeutung eines Verkehrens mit den Dingen. Ja, es ist kein Sinn für ein Eingehen in den Gegenstand und ein Wachsen durch den Gegenstand, keine Schätzung der Arbeit mit ihrer Verflechtung von Sache und Thätigkeit. Vielmehr liegt alles an der Gesamtbewegung der reinen Innerlichkeit, an einem Leben und Weben weltumspannender Geistigkeit. So droht die innerste Seele des Menschenlebens sich von aller Kulturarbeit abzusondern, diese zur Nebensächlichkeit, ja Gleichgiltigkeit herabzudrücken, selbst aber in der Entgegensetzung alle deutliche Gestalt und allen Einfluß auf die Umgebung zu verlieren. Die Schäden solcher Spaltung stellt das Mittelalter anschaulich vor Augen. Aber in dem Ganzen menschlicher Entwickelung war sie wohl unerläßlich. Denn ohne jene Ablösung und Entgegensetzung hätte das Innere schwerlich seine volle Selbständigkeit und den Fortgang von subjektiver Innerlichkeit zu einer allumfassenden Innenwelt erreicht, hätte der Mensch sich schwerlich von der Gebundenheit an die Umgebung zu geistiger Freiheit erhoben.

Es erlangt aber die auf sich selbst gestellte Innerlichkeit eine Aufgabe und einen Inhalt in dem allmählichen Vordringen zu immer einheitlicherer Begreifung der Dinge; es ergiebt sich eine Mannigfaltigkeit, indem die großen Reiche der Wirklichkeit zu Stufen der Lebensarbeit werden und den Menschen in eine fortlaufende Bewegung versetzen. Durch alle Stufen geht der Zug ins Weite, Ganze, Unendliche; alles drängt zur Entwickelung einer freischwebenden Stimmung, zugleich aber zum Bruch mit der an den Gegenwurf gebundenen Thätigkeit, mit den festen Abgrenzungen und plastischen Maßverhältnissen des klassischen Lebensideals. Durchlaufen wir rasch die Stufen jener Bewegung.

δ. Die Stufen und Zweige des geistigen Schaffens.

Die niederste Stufe des Innenlebens bildet die Natur. Denn nach Plotin kommt auch in die Außenwelt alle Gestalt und alles Leben von der Seele, sie wirkt als bildende Kraft in dem Stoffe, ja der Naturprozeß ist seinem Wesen nach ein Seelenleben niederer Art, ein Schlummerstand des Geistes, ein traumhaftes Sichanschauen der Weltseele. Bedeutet aber die Natur kein selbständiges Reich mit eigenen Kräften und festen Gesetzen, so liegt der Gedanke nahe, sie vom Innenleben her zu bewegen und nach den Zwecken des vernünftigen

Wesens zu lenken. Zugleich scheint die Idee eines inneren Weltzusammenhanges zu gestatten, von dem Ergehen der einen Stelle auf das der anderen zu schließen, d. h. zu weissagen. Denn „voll ist alles von Zeichen, und weise ist, wer aus dem einen das andere lernt“.

Der Zusammenhang mit der älteren Naturauffassung ist hier ebenso deutlich wie eine erhebliche und bedenkliche Verschiebung unverkennbar. Auch dort erhielt die Natur eine Beseelung, aber das Stoffliche behauptete daneben ein eigenes Vermögen, und die außermenschliche Natur blieb selbständig gegenüber unserem Seelenleben; jetzt dagegen liegt an der Seele alles, und die Zusammengehörigkeit der Dinge verwischt alle Grenzen der einzelnen Kreise. Dort war die Naturauffassung künstlerisch, hier wird sie mystisch und bald auch magisch. Plotin selbst hält das noch auf der Höhe philosophischer Betrachtung, ihm bedeutet „die wahre Magie die Liebe im All und der Streit“. Aber mit jener Wendung war eine abschüssige Bahn betreten; dem unsinnigsten Aberglauben und Zauberwesen eröffnete jene Preisgebung der Selbständigkeit der Natur Pforte und Thor.

Frei über dem Stoff steht bei Plotin mit eigenem Fürsichsein das Seelenleben. Die Art, wie der Denker mit eindringendem Scharfsinn seine Eigentümlichkeit, namentlich die Einheitlichkeit und die Selbstthätigkeit aller seiner Vorgänge, darthut, hat auch eine praktische Bedeutung: das Seelenleben trägt in sich selbst seine Kraft und auch seine Verantwortung; es wird nicht von draußen getrieben, sondern entscheidet aus eigenem Vermögen.

Wenn Plotin von der Seele den Geist als eine andere und höhere Stufe abhebt, so folgt er einer starken Strömung seiner Zeit. Aber was sonst in vagem Umriß blieb, das erhält jetzt eine präcise Durchführung und nähere Begründung. Dem Seelenleben im engeren Sinne ist eigentümlich das Bewußtsein mit seinem Suchen und Überlegen. Unmöglich aber kann dies der Kern des Innenlebens und der Quell der Wahrheit sein, es muß eine ursprüngliche Welt hinter sich haben. Denn es setzt für seine eigene Thätigkeit stets einen tieferen Grund voraus: wenn wir über uns denken, finden wir immer schon eine denkende, nur gleichsam in Ruhe befindliche Natur; um Vernunft zu suchen, müssen wir schon Vernunft besitzen. Die Reflexion sondert was zusammengehört, sie unterliegt unablässiger Irrung. Zu einheitlichen Zusammenhängen und sicheren Wahrheiten gelangen wir nicht von ihr aus, sondern nur in einem Reich schaffenden Denkens. So ist ein Beisichselbstsein des Geistes, ein substantielles Geistesleben,

über das Bewußtsein der Individuen hinauszuheben. Jenes Leben vollbringt alles Schaffen, aus ihm stammt alles Streben zum Wahren, Guten, Schönen, alles Verlangen des Menschen nach Göttlichkeit. Sehen wir nun, wie jene Hauptrichtungen der geistigen Thätigkeit sich auf dem neuen Boden gestalten.

Die Erkenntnis kann nach Plotin nicht ein Aneignen draußen befindlicher Dinge sein, sie kann nicht durch die Eindrücke solcher Dinge entstehen. Sie so fassen, das heißt auf echtes Wissen verzichten. Denn dann erhielten wir bloße Abbilder, ohne je wissen zu können, wie weit sie den Dingen entsprechen. Mögen im sinnlichen Gebiet mit seinem unauflösbaren Dunkel die Gegenstände dem Erkennen vorangehen, im geistigen Reich muß der Vorwurf aus der Denkthätigkeit selbst entspringen; Denken und Sein müssen hier untrennbar zu einander gehören. Das aber ist nur möglich, wenn das Denken nichts anderes erkennt als sich selbst, wenn es zur Selbsterkenntnis des denkenden Geistes wird. Der Fortgang des Erkennens wird dann zur Abstreifung alles Fremden, zur Zurückziehung des Denkens aus der bunten Fülle der Erscheinungen auf sein eigenes unsichtbares Wesen. So gestaltet sich die Wissenschaft mehr und mehr zu einer Aufhellung der Grundformen des Denkens, sie wird eine selbstgenugsame, in ihrer Vereinsamung durchaus abstrakte Logik. Eine Versenkung in die Wirklichkeit und ein Wachstum durch die Erfahrung hat hier keinen Platz, ebensowenig ein Interesse an dem Ausbau einzelner Wissenschaften. Das Erkennen gerät damit in Gefahr, aus seiner Weltüberlegenheit die Wissenschaften gleichgiltig, ja feindlich zu behandeln.

In verwandter Gesinnung erhebt Plotin auch das Gute sowohl über alle Bindung an etwas Äußeres als über den Stand subjektiver Empfindung, um es ausschließlich in eine in sich selbst ruhende, vom absoluten Sein erfüllte Geistesthätigkeit zu setzen. Zunächst wird aller selbständige Wert der Lust abgewiesen. Die Lust ist immer Lust an etwas und kann daher die Begründung in einem Gegenstande nicht entbehren. Der subjektive Zustand folgt dem Realgehalt des Lebens; nicht erzeugt das Streben das Gut, sondern das Gut das Streben. Zur Tüchtigkeit und zum Glück bedarf es keines reflektierenden Bewußtseins, keiner ausdrücklichen Empfindung. Wie man gesund und schön bleibt, auch wenn man nicht daran denkt, so braucht man sich auch die Weisheit und Tugend nicht immer vorzuhalten. Je mehr sich unsere Thätigkeit vertieft und je enger sich das Ergehen mit unserem eigenen Wesen verbindet, desto mehr ver-

blaßt, ja verschwindet die Empfindung von Lust und Schmerz. Denn nur das Fremde empfinden wir als etwas Besonderes, nicht uns selbst und unser Eigenes. So heißt innerlich selbständig werden sich von der Macht der Lust befreien.

Der altgriechischen Bindung des Glückes an die Thätigkeit bleibt auch PLOTIN treu, aber wir sahen ihn die Thätigkeit nicht als ein Wirken zur Umgebung und als eine sichtbare Leistung verstehen. So bedarf es nach seiner Überzeugung zur Vollendung der Tugend keiner Erweisung nach außen; sonst müßten wir wünschen, daß Ungerechtigkeit entstünde, um Gerechtigkeit, Not, um Freigebigkeit, Krieg, um Tapferkeit ausüben zu können. In Wahrheit bildet das innere Verhalten, die lebendige Gesinnung eine volle, rastlos wirksame Thätigkeit. Wiederum droht die äußerste Konsequenz einer Überzeugung ihre anfängliche Gestalt zu vernichten. Der frohe Lebensmut der Griechen erwartete alles Glück von der Thätigkeit. Aber je größer die Widerstände des Lebens wurden, desto mehr mußte sich die Thätigkeit zurückverlegen, bis sie jetzt alle Beziehung zur Umgebung aufgiebt und lediglich eine innere Bewegung des Wesens, bei sich selbst ruhende Gesinnung wird. Jetzt hat sie kein anderes Ziel als die Erfassung des absoluten Seins, die Wesenseinigung mit Gott; sie macht gleichgiltig gegen alle sichtbare Welt und einsam gegen die menschliche Gesellschaft. Auch fehlt aller Drang zur Besserung der Verhältnisse, zur Steigerung der Vernunft unseres Daseins. So schwebt auch die Idee des Guten hier in weltferner Höhe über aller praktischen Arbeit.

Nirgends aber ist die gewaltige Wandelung so augenscheinlich wie bei der Idee des Schönen. Eine vornehmlich geistige Art hatte dem Schönen schon PLATO zuerkannt, aber in die nähere Ausführung war viel Sinnliches eingeströmt. Erst PLOTIN macht mit jener Geistigkeit vollen Ernst und wird dadurch zu einer gänzlich neuen Fassung getrieben. Das Schöne kann nicht in dem Gleichmaß (συμμετρία) liegen, worin es seit alters gesucht war. Denn dann könnte nur etwas Zusammengesetztes schön sein; nun aber gefällt selbst im Sinnlichen Einfaches, wie das Sonnenlicht, das Gold, die Sterne; auf geistigem Gebiet aber verlieren die Maßverhältnisse alle Giltigkeit. In Wahrheit besteht das Schöne in der siegreichen Herrschaft des Höheren über das Niedere, der Idee über den Stoff, der Seele über den Leib, der Vernunft und des Guten über die Seele; das Häßliche aber erwächst durch ein Vorwalten des Niederen, eine Erdrückung der Idee durch den Stoff. Bei solcher Fassung ruht das

Schöne auf dem Guten, als dem an sich Wertvollen, und darf den Zusammenhang mit ihm nie aufgeben. Die äußere Erscheinung hingegen wird zur Nebensache, das Schöne entsteht nicht durch die Verbindung von Innerem und Äußerem, sondern lediglich aus dem Inneren und für das Innere. Das künstlerische Schaffen versenkt sich nicht in den Stein, sondern es bleibt bei sich selbst; das äußere Werk, die sichtbare Leistung, ist nur ein Abbild, eine Spur der inneren Schöpfung im Geist des Künstlers, und deshalb unvermeidlich geringer. Bei solcher Überlegenheit der inneren Thätigkeit kann die Kunst nicht mehr eine bloße Nachahmung der Natur bedeuten. Vielmehr heißt es, daß die Natur selbst etwas Höheres nachahmt, und daß die Kunst bei ihr nicht die sinnliche Gestalt, sondern die in dieser wirksame Vernunft abbildet, vor allem aber, daß sie kraft der innerlich gegenwärtigen Schönheit vieles aus eigenem Vermögen hinzuthut und Mängel ergänzt. Hier zuerst entwickelt sich die Überzeugung, daß die Kunst gegenüber der sinnlich nächsten Welt eine neue ideale Wirklichkeit aufbaut. Aber solche Anerkennung einer höheren Art hat Plotin nicht dazu getrieben, der Kunst als einem eigenen Gebiet seine Arbeit zuzuwenden. Sein Interesse ist auch beim Schönen viel zu ausschließlich dem Grundverhältnis des Menschen zum All zugewandt, als daß es ihn zu einer besonderen Entwickelung und zu einer sichtbaren Gestaltung drängte. Wie die Wahrheit jenseit der Wissenschaft, das Gute jenseit der praktischen Thätigkeit, so droht die Schönheit jenseit der Kunst zu verharren.

Demnach erscheint auf allen Gebieten eine große Vertiefung des Lebens, ein freies Sichemporschwingen des Subjekts über alle gegenständliche Bindung, eine unermeßliche Verinnerlichung alles Wirkens und Schaffens. Aus einem Stück der Welt wird das Geistesleben zur einzigen Substanz der Wirklichkeit. Aber bei solcher Befreiung verbleibt es zunächst in ferner Jenseitigkeit, es ist eine vollkommen reine Form, aber eine Form ohne alle nähere Bestimmung, ohne allen anschaulichen Inhalt. Wohl geht durch alle Bethätigung ein gewaltiges, wesenbewegendes Streben zur Höhe, aber die Höhe ist in ihrer Überlegenheit völlig geschieden von der Welt der Erfahrung; scheinbar befreit von aller Schwere schweben die Gebilde wie nebelhafte Schatten über unserem menschlichen Lebensstande. Alle Farben verblassen, alle Umrisse verschwinden in diesem Schweben und Weben. Auf so ferner Höhe aber drängt es notwendig zum letzten Schritt, zur Wendung aus dem ganzen Reich der mittelbaren Erweisung zu einem unmittelbaren Erfassen des absoluten Wesens, zum Eingehen in Gott.

ε. Die Einigung mit Gott.

Die Aufgabe, Gott bei sich selbst zu finden, bildet in diesem System die allbeherrschende Höhe des Lebens. Weist doch dahin alle Offenbarung im Weltall zurück, wie das Abbild auf das Urbild; gilt es doch dort unmittelbar und ganz zu erreichen, was sonst nur durch Mittelglieder und stückweise zugänglich war, den Herrn des Hauses zu sehen, nicht das bloße Gerät. So erklärt sich leicht, daß an dieser Stelle das Gemütsleben Plotins, das sonst mehr verhalten die Arbeit begleitet, überschwenglich aufwallt und mit flammender Glut alle Darstellung durchdringt. Jene Wendung bedeutet ebenso eine Rückkehr zu uns selbst wie ein Abbrechen alles bisherigen Thuns. Was wir suchen, ist nicht fern, und es liegt nicht viel zwischen ihm und uns; ist es doch unser eigenes, bisher entfremdetes Wesen, das wir suchen, vollziehen wir doch eine Rückkehr in das wahre, glückliche Vaterland. Aber da wir uns an Fremdes hingegeben hatten, so bedarf es einer großen Wendung, einer inneren Umwälzung; das Neue kann nicht allmählich aus dem Alten herauswachsen, es wird plötzlich hervorbrechen. „Dann darf man glauben, jenes erblickt zu haben, wenn die Seele plötzlich Licht empfängt.“ Statt rastlos aufstrebender Thätigkeit gilt es jetzt ein ruhiges Warten. „Man muß in Ruhe bleiben, bis es erscheint, und sich zuschauend verhalten, wie das Auge den Aufgang der Sonne erwartet.“ Ja es muß das äußere Auge schließen, wer ein Gesicht für die innerste Tiefe gewinnen will.

Darüber aber, was die unmittelbare Anschauung des göttlichen Seins eröffnet, können Begriffe nichts vermelden; es läßt sich nur sagen, was jenes Sein nicht ist; alle weitere Aussage bleibt ein bloßes Gleichnis. Auch von dem Stande der Erhebung, des Außersichseins, der „Ekstase“, können nur Bilder einige Vorstellung geben. Sie bringen namentlich zweierlei zum Ausdruck: das Erhabensein über die sonstige Lebenslage und das völlige Einswerden mit dem Absoluten; jenes geschieht, wenn von einem gänzlichen Schweigen, einem Vergessen aller Dinge, einer vollen Einsamkeit u. s. w. gesprochen wird; dieses, wenn es heißt, daß nun das Auge selbst Licht geworden ist, oder wenn der Denker, als könne der Gesichtssinn die innerste Einigung nicht genügend bezeichnen, zu Ausdrücken vom Tastsinn (Berühren, Fühlen, Betasten) greift.

Von dem in Wahrheit allen Begriffen überlegenen göttlichen Wesen läßt sich aber einige Vorstellung gewinnen durch die Ideen des Einen und des Guten. Der strenge Begriff der Einheit, der über die Einheit der bloßen Zahl weit hinausgehoben wird, scheint

alle und jede Unterscheidung innerhalb des höchsten Seins zu verbieten. Daraus wird gefolgert, daß jenes Sein sich auch nicht von sich selbst unterscheiden könne; es kann daher kein Selbstbewußtsein besitzen, keine Persönlichkeit sein. Die unpersönliche Fassung des Geisteslebens, die von Anfang her in der griechischen Philosophie überwog, die aber meist durch irgend welches Gegengewicht gemildert wurde, erhält zum Schluß die schärfste Formulierung. Das freilich nur im Begriffe. Denn jenes reine, eigenschaftslose Sein wird in Wahrheit immerfort mit einem Innenleben ausgestattet; die unpersönliche Substanz verwandelt sich unvermerkt in die allbelebende Gottheit, das Aufgehen in die Unendlichkeit in eine völlige Hingebung des Gemütes an die höchste Vollkommenheit, das spekulative Denken in tiefinnerliche Religion. Die Welt auch dieses Denkers ist weit reicher als seine Begriffe. Daher zögert er auch nicht, mit dem absoluten Sein die Idee des Guten zu verbinden; eine möglichst unpersönliche Fassung des Guten versteckt einigermaßen das Mißliche dieser Wendung.

Was immer aber an Problemen, ja Widersprüchen bleibt, es hat Plotin in der begeisterten Hingebung an jenes höchste Sein nicht gestört. Wie der Stand der Einigung alles andere Leben unvergleichlich überragt, so thut es auch das in ihm erreichbare Glück. Der Besitz des ganzen Weltalls wiegt dieses Glück nicht auf, alles Menschliche erscheint von dieser Höhe klein und nichtig. Der Philosoph schwelgt in dem Gedanken der ausschließlichen Zurückziehung auf die weltüberlegene Einheit, die zugleich die Wurzel aller Wirklichkeit bildet; hier zuerst zeigt jener Gedanke die ungeheure Macht über das menschliche Gemüt, die er später oft bewährt hat. Zu solch hohem Ziel die Menschen zu erwecken, das wird jetzt die Hauptaufgabe der Philosophie. Aber bei einer Aufgabe, die so sehr das ganze Wesen verlangt, kann sie nicht mehr als den Weg zeigen; gehen muß ihn jeder selbst aus eigener Entschließung. „Bis zum Wege und zur Fahrt geht die Lehre. Das Schauen aber ist die Sache dessen, der sehen will.“

So das Leben auf der Höhe mystischer Einigung mit dem Absoluten. Plotin selbst betrachtet ihre Erreichung im irdischen Leben als eine seltene Ausnahme; gewährte uns die Gottesidee nicht mehr, so würde sie aus dem Leben nur einzelne festliche Augenblicke herausheben, nicht seinen Gesamtstand erhöhen. In Wahrheit wirkt sie mittels der Denkarbeit weit über jene unmittelbare Anschauung hinaus zur Umwandelung der ganzen Wirklichkeit. Alles Leben erhält vom

Absoluten her einen anderen Anblick, das veränderliche und zerstreute Sein wird auf ein unwandelbares und einheitliches aufgetragen. Die Ewigkeit, als stehende Gegenwart, hebt sich ab von aller bloßen Zeitdauer und wird der wahre Standort, von dem aus das Vernunftwesen die Wirklichkeit erlebt. Alle Größen verschieben sich vom Relativen ins Absolute und verändern dadurch ihre alte Bedeutung. So namentlich der Begriff der Unendlichkeit. Die altgriechischen Denker empfinden am Unendlichen vor allem den Mangel einer Abgrenzung und verwerfen es daher als etwas Vernunftloses; jetzt erhält es die positive Bedeutung der Überlegenheit gegen jede versuchte Einengung und wird damit ein Merkmal der Göttlichkeit. Damit berühren wir wiederum die Schwelle der Neuzeit.

Von gewaltigstem Einfluß auf das gesamte Leben ist ferner die Überzeugung, daß im absoluten Sein alle Gegensätze der Wirklichkeit überwunden werden, ja schließlich in Eins zusammenfallen. Denn mag Plotin diese in der Renaissance mit großer Emphase verkündete Idee nicht lehrhaft formulieren, thatsächlich übt sie bei ihm eine große Wirkung. Manches davon wurde schon ersichtlich, einiges sei noch hinzugefügt.

Jenes höchste Sein kennt keine Bewegung im Sinne einer Veränderung, vielmehr waltet in ihm gänzlicher Friede, unwandelbare Ruhe. Aber bei aller Unwandelbarkeit ist die Ruhe des göttlichen Seins nicht träger und toter Art, sie enthält ein unablässiges Wirken, sie ist das allerhöchste und vollkommenste Leben. Der antike Begriff der Muße, der ganz bei sich selbst befindlichen und in sich selbst befriedigten Thätigkeit, des vollen Gleichgewichts von Ruhe und Bewegung, rettet sich jetzt von den menschlichen Verhältnissen in den innersten Grund der Wirklichkeit, wohin allein die Spekulation ihm folgen kann. Sodann einigen sich in diesem Grunde Wesen und Thätigkeit. Letzthin hat das Thun nicht eine fertige Natur hinter sich, und das Wesen liegt nicht in träger Ruhe jenseit des Wirkens, sondern im echten Wirken besteht das ganze Wesen; das Wirken wird flach und unwahr ohne solche Gegenwart des Wesens. Zugleich schwindet hier aller Abstand zwischen dem Dasein und seinem Grunde; denn das absolute Sein schafft sich selbst, ist seine eigene Ursache (causa sui). Darum fallen auch Freiheit und Notwendigkeit hier in Eins zusammen. Das göttliche Sein kennt keinen Zufall und kein vages Belieben, aber auch keine Abhängigkeit von Fremdem und Äußerem, es lebt allein aus sich selbst. Durch ein Aufsteigen zum höchsten Sein kann auch der Mensch an solcher göttlichen Freiheit

teil gewinnen, die unvergleichlich mehr bedeutet als die bloße Ablösung von der Sinnlichkeit.

Endlich findet auch das große Problem der Vernunft der Wirklichkeit von dieser weltüberlegenen und weltüberblickenden Höhe eine eigentümliche Lösung. Die hier gebotene Theodicee hat manches von den Stoikern aufgenommen, aber sie fügt alles Empfangene in neue Zusammenhänge, sie wird damit die bedeutendste Leistung des Altertums in dieser Richtung. — Plotin bestreitet durchaus nicht eine weite Ausdehnung des Bösen, aber er hält es für überwindbar durch eine Vertiefung der Begriffe. Zunächst soll der Mensch das Problem nicht von sich und überhaupt vom Teil aus, sondern vom großen Ganzen her aufnehmen; „nicht auf den Wunsch des Einzelnen, sondern auf das All muß man blicken"; „wenn das Feuer in dir erlischt, so ist nicht schon das ganze Feuer erloschen". Alsdann werden zur Rechtfertigung des Weltbestandes alle Gedankenreihen des plotinischen Systems aufgeboten, namentlich verbinden sich eine metaphysische und eine ästhetische Betrachtung zu gegenseitiger Handreichung. Das Böse hat im strengen Sinne kein Wesen, es ist seiner Natur nach nicht etwas Positives, sondern nur ein geringeres Gute, eine Beraubung höherer Eigenschaften, ein Defekt (ἔλλειψις) des Guten. Auch auf den niederen Stufen der Wirklichkeit bleibt das Gute im Übergewicht; darum ist es besser, daß sie sind, als daß sie nicht sind. Auch deswegen sind sie nötig, weil zur Vollkommenheit des Alls eine Mannigfaltigkeit gehört, demnach sich neben dem Höheren auch Niederes finden muß. Bei einer Bildsäule kann nicht alles Auge, in einem Gemälde nicht alles hellfarbig, in einem Drama nicht alles heldenhaft sein. Ferner sei bedacht der große Zusammenhang, die durchgehende Ordnung des Alls! Nicht nur besteht eine feste Verkettung von Ursachen und Wirkungen, unbestreitbar ist auch ein Walten sittlicher Normen; auch hier noch erhält sich der Glaube an eine alles beherrschende Gerechtigkeit, ohne sich aber näher zu begründen und anschaulich darzustellen. Mögen ferner die einzelnen Teile der Welt wider einander streiten, das Ganze bildet eine große Harmonie, der alle Gegensätze eingefügt sind; auch was uns Menschen widernatürlich dünkt, das gehört zur Natur des Ganzen. Wer die Wirklichkeit anklagt, denkt gewöhnlich nur an die sinnliche Welt. Aber über dieser Welt eröffnet das Denken die Welt reiner Geistigkeit und Urbildlichkeit, die keine Mißstände kennt und auch ihr sinnliches Abbild emporhebt.

So wird der altgriechische Gedanke der Vernunft und Schönheit

des Alls bis zum Schluß mit aller Kraft behauptet. Auch der letzte selbständige Denker des Griechentums steht zu der Überzeugung, daß es nicht eine neue Welt zu schaffen, sondern sich mit der vorhandenen durch rechtes Erkennen zu versöhnen gilt. Auch ihm erscheint die Wirklichkeit als ein fertiges System der Vernunft; es giebt hier keinen Platz für große Erneuerungen, für eine wahrhaftige Geschichte mit freiem Thun und erhöhendem Wollen; es gilt lediglich durch den trüben Schein zum Grunde durchzudringen, um aller Unvernunft zu entrinnen. So behauptet sich das Denken bis zum Schluß als die Macht, welche den Menschen über sein Schicksal beruhigt und ihn zur Gottheit erhebt.

Je mehr aber bei Plotin der Mensch seine besondere Art abstreift und ein Leben aus der Unendlichkeit gewinnt, desto mehr verwandelt sich unser Thun aus einem Streben in ein Besitzen, aus rastlosem Fortschreiten in unwandelbare Ruhe. Die Ruhe im Absoluten jenseit aller Kämpfe und Gegensätze, sie wird in den Wirren der Zeit und bei raschem Sinken der Kulturarbeit das höchste Ziel. Die Welt, welche den Menschen zunächst umfängt, hat jetzt ihre Hauptbedeutung darin, zu jener höheren Welt hinzuweisen; sie hat ihren Wert nicht sowohl durch das, was sie ist, als durch das, was sie bedeutet, als Zeichen und Gleichnis eines höheren Seins. Mit solchem symbolischen Charakter der unmittelbaren Wirklichkeit erhält die allegorische Deutung ihre tiefste Begründung. Das Aufsteigen vom Sinnlichen zum Geistigen, vom Bild zur Wahrheit wird zur Hauptbewegung des Lebens.

Wie bei Plotin die Denkarbeit auf ihrer Höhe ganz und gar Religion wird und als Religion alles Leben beherrscht, so ist es vornehmlich die Religion, die ihn mit der Umgebung zusammenhält und auch über seine Stellung zu den weltgeschichtlichen Bewegungen seiner Zeit entscheidet. Ein freundliches Verhältnis zur griechischen Religion hat Plotin gefunden, indem seine Lehre von der Abstufung des höchsten Seins durch jene Folge von Reichen den polytheistischen Volksglauben an sich zog. Wie der ausschließliche Monotheismus dem griechischen Empfinden stets widersprach, so verbot auch einem Plotin die strenge Einheit des tiefsten Grundes nicht eine Annahme vermittelnder Kräfte, sichtbarer und unsichtbarer Götter, im Reich der Erfahrung. Mit solcher Begründung erschien die väterliche Religion mächtig vertieft und sicher verankert; gläubige Gemüter konnten von hier aus eine Wiederbelebung der alten Religion erhoffen. Noch einmal flackerte eine religiöse Begeisterung auf, um freilich rasch zu

trüber Flamme zu sinken und dann ganz zu verlöschen. Aber es war der Neuplatonismus, auf den sich der letzte Restaurationsversuch stützte (Julian), seine Begriffe waren die letzte Waffe des ersterbenden Griechentums. So hat die Philosophie den griechischen Geist bis zu Ende treu begleitet.

Was Plotin mit dem Griechentum verband, das mußte ihn vom Christentum scheiden. Welche Punkte ihm dabei vornehmlich bewußt waren, wird ersichtlich aus Äußerungen gegen christliche Gnostiker. Er tadelt an ihren Lehren namentlich folgendes: 1. Die Überschätzung des Menschen. — Wohl hat der Mensch durch seine Vernunft einen Zusammenhang mit den tiefsten Gründen, aber er ist nur ein Teil der Welt, und nicht bloß auf ihn, sondern auf die ganze Welt geht das göttliche Walten. 2. Die Herabsetzung und Entseelung der Welt. — Wer das Weltall angreift, weiß nicht, was er thut, und wie weit seine Keckheit geht. Auch ist es grundverkehrt, dem geringsten Menschen eine unsterbliche Seele zu geben, dem Weltall dagegen und den ewigen Gestirnen sie zu versagen. 3. Ein thatloses Verhalten. — Es gilt nicht zu beten, sondern zu kämpfen. Scheuen wir den Kampf, so siegen die Schlechten. Auch innerlich gilt es zu handeln, nicht eine Rettung bloß zu erflehen. Vollendete, auf Einsicht begründete Tugend offenbart uns Gott. Ohne wahrhaftige Tugend aber ist Gott ein leeres Wort.

Wie weit diese Vorwürfe zutreffen, und ob sie über die Gnostiker hinaus das Christentum selbst treffen, das gehört nicht hierher; jedenfalls bekunden sie aufs deutlichste, daß trotz aller Wandlungen die Hauptzüge des altgriechischen Lebensideals ungebrochen fortwirken: die Unterordnung des Menschen unter das große All, die Beseelung, ja Vergötterung der Naturmächte, die Erwartung alles Glückes von einem thätigen Benehmen, die Schätzung des Erkennens als der Gotteskraft im Menschen.

Vom Christentum ist Plotin in Wahrheit noch tiefer geschieden, als jener Angriff zum Ausdruck bringt, aber zugleich besteht eine engere Verwandtschaft, als der Zusammenstoß empfinden läßt. Hier wie da eine große Verinnerlichung des Daseins und eine Beziehung alles Lebens auf Gott, beides weniger in Mitführung als unter Abstoßung der Welt. Aber die Innerlichkeit findet Plotin in einer unpersönlichen Geistesthätigkeit, das Christentum in einer Entfaltung persönlichen Lebens; dort kommt alles Heil von der Kraft des Denkens, hier von der Reinheit des Herzens. Aus solchem Fundamentalunterschied ergiebt sich eine entgegengesetzte Beantwortung großer Lebens-

fragen. Bei Plotin ein Liegenlassen der ersten Welt, eine Erhebung von der Zeit zur Ewigkeit, eine Beruhigung in weltumspannender Anschauung; im Christentum ein Eingehen des Ewigen in die Zeit, eine weltgeschichtliche Bewegung, ein thätiges Bekämpfen der Unvernunft des Daseins. Dort ein Verschwinden des Menschen vor der Unendlichkeit des Alls; hier eine Versetzung des Menschen und der Menschheit in den Mittelpunkt des Weltgeschehens. Dort eine Vereinsamung des Denkers auf der Höhe der Weltbetrachtung; hier ein enger Zusammenschluß der Individuen zu voller Gemeinschaft des Lebens und Leidens. Wir können die Größe und Tiefe der Ideen Plotins und auch die Glut seines religiösen Empfindens noch so hoch anschlagen und werden es doch nur begreiflich finden, daß das immer mächtiger anschwellende Verlangen nach Religion nicht auf seinem Wege, sondern im Christentum seine Befriedigung suchte.

Plotin läßt mit besonderer Stärke den tiefen Widerspruch empfinden, der das Streben des nachklassischen Altertums behaftete, den Widerspruch, daß die Entwickelung einer weltüberlegenen Innerlichkeit bei uns gebunden blieb an eine im Grunde unseelische, unpersönliche Welt; Schritt für Schritt wurde die Bewegung durch solches Gegengewicht gehemmt. Erst das Christentum hat diesen Widerspruch überwunden, indem es eine jenem Streben entsprechende Welt eröffnete und damit das Lebensproblem in neue Bahnen leitete. Wieviel aber das Christentum selbst Plotin schuldet, wird später erhellen.

ζ. Rückblick.

Wie zu Beginn, so müssen wir auch zum Schluß darauf bestehen, daß sich gegen Plotin nicht gerecht sein läßt, ohne durch die erste Erscheinung hindurchzublicken und vom Werk zur Seele des Mannes vorzudringen. Geschieht dies nicht, so reizen seine Lehren fast durchgängig zum Widerspruch; nur ihre lebensmüde, erschöpfte und weltflüchtige Umgebung wird sie dann einigermaßen entschuldigen. Eine Zurückziehung von der Kulturarbeit, eine Vereinsamung gegen die menschliche Gesellschaft, eine Formlosigkeit des Geisteslebens, eine magische Naturauffassung, sie alle können sich auf Plotin berufen. Freilich entspringen seiner Denkart auch fruchtbarere Bewegungen: sowohl das Gemütsleben der mittelalterlichen Mystik als die Versuche einer Konstruktion der Philosophie aus reinen Begriffen, die bis in unser eigenes Jahrhundert hineinreichen, sie weisen auf ihn zurück. Aber erst jenseit aller einzelnen Lehren, ja oft im Gegensatz zu ihnen liegt seine weltgeschichtliche Leistung: die Zerstörung des antiken

Lebensideals klarer Plastik und die Geburt eines neuen Ideals seelischer Erregung und schwebender Stimmung, die Abwerfung aller Bindung an die Umgebung und die Emancipation einer reinen Innerlichkeit, die Unterordnung aller Mannigfaltigkeit des Wirkens unter die Bewegung eines urgründigen, allumfassenden Wesens. Mag das alles zunächst mehr entworfen als ausgeführt sein, der Boden für eine neue Weltanschauung und Lebensführung war damit bereitet, das Subjekt war als Geisteswesen viel zu sehr einer weltüberlegenen Selbstherrlichkeit inne geworden, um sich je wieder einer gegebenen Ordnung als bloßes Glied einfügen zu können; in dem hier Begonnenen lag, oft tief vom Schutt einer verfallenen Welt bedeckt, eine Fülle lebenskräftiger Keime, die sich unter günstigeren Bedingungen zu weltbewegenden Mächten entwickeln sollten.

Plotin hat nicht bloß das Altertum abgeschlossen und innerlich aufgelöst, nicht bloß dem Christentum befreiende Kräfte zugeführt und im Mittelalter gegenüber aller Veräußerlichung der Organisation einen Neben- und Unterstrom reinen Gemütslebens erhalten, auch der Renaissance waren seine Ideen unentbehrliche Hilfen zur Erkämpfung einer wissenschaftlichen Selbständigkeit, selbst die moderne Spekulation wie die moderne Kunstlehre zeigen seinen Einfluß. So hat Plotin durch alle Zeiten gewirkt; als ein wahrhaft ursprünglicher Denker bleibt er auch heute ein Quell großer Anschauungen und Anregungen.

Seine nächsten Wirkungen auf dem Boden des absterbenden Griechentums haben für uns kein Interesse. Die Verschmelzung weltumfassender Spekulation und tiefen Gemütslebens, die Wechselwirkung von Philosophie und Religion vererbte sich nicht vom Meister auf die Schüler. Nach der Scheidung aber verlief die religiöse Bewegung in Phantastik und Aberglauben, die philosophische in einen abstrakten Formalismus und eine leere Scholastik. Mit dem letzten großen Aufleuchten in Plotin war die Kraft des griechischen Schaffens endgültig erloschen.

c. Die Größe und die Grenze des Altertums.

Beim Rückblick auf die Lebensanschauungen des Altertums sei gegenwärtig, daß die klassische Leistung mit allen herrlichen Vorzügen nur ein Stück eines größeren Ganzen bildet; gerade die Lebensanschauungen erwiesen deutlich den selbständigen Wert auch der nachklassischen Zeit. In dem Ganzen sahen wir drei Perioden sich voneinander abheben: dem geistigen Schaffen folgt eine weise Reflexion,

dieser aber eine religiöse Meditation und Spekulation. Die nachklassische Zeit verstärkt unermeßlich das Subjekt und erstrebt ein Leben reiner Innerlichkeit; sie zuerst hat die Moral wie die Religion in ihrer Eigentümlichkeit erfaßt und in ihrer Selbständigkeit anerkannt. Nicht nur das Christentum, auch die Neuzeit ist hier in bedeutenden Zügen vorbereitet. — In der Schätzung und Behandlung der verschiedenen Perioden hat die Neuzeit vielfach geschwankt. Wo eine humanistische Begeisterung namentlich den Unterschied des Altertums von der Neuzeit hervorkehrte und dort neue Impulse zum Schaffen suchte, da haftete leicht der Blick und das Interesse allein an der klassischen Zeit; wo dagegen die Antike in unmittelbarer Beziehung auf die eigene Stimmung eine allgemeinmenschliche Belehrung und Bereicherung gewähren sollte, da wirkten stark die späteren Epochen mit ihrer Lebensweisheit. In der Aufklärungszeit waren die Schriften eines Lucrez und eines Seneca, eines Plutarch und eines Marc Aurel in den Händen aller Gebildeten. Seit dem Neuhumanismus ist das anders geworden. Aber ob die stärkere Entfaltung des Subjekts, die Verinnerlichung der Stimmung und Empfindung, die wir heute erfahren, uns nicht auch das spätere Altertum wieder näher bringen wird? So viel ist gewiß: die historische Betrachtung hat das Altertum als Ganzes zu würdigen, und ihrer Schätzung kann es nur wachsen, wenn große Bewegungen und Wandelungen in ihm erkannt und überall eine fruchtbare Arbeit, ein hartes Mühen und Ringen aufgedeckt werden, statt daß wir einen einzelnen Höhepunkt wie eine wundersame Gabe des Schicksals anstaunen.

Aber alle Mannigfaltigkeit läßt dem Altertum einen inneren Zusammenhang und einen beharrenden Grundstock; alle Verschiebung erfolgt innerhalb eines gemeinsamen Lebensraumes.

Alle Lebensanschauungen bekennen die griechische Schätzung der Thätigkeit als der Seele des Lebens. Mag sich die Thätigkeit verschieden gestalten und an verschiedenen Stellen ihren Schwerpunkt suchen, mag sie im Lauf der Jahrhunderte immer weiter hinter das unmittelbare Dasein zurückweichen, immer bleibt sie die Hauptsache, immer entscheidet sie über das Glück und das Gelingen des Lebenswerkes. Bei ihr weiß sich der Mensch meist in großen Zusammenhängen und unter dem Schutze der Gottheit. Aber der Ursprung und Kern der Thätigkeit liegt bei ihm selbst, seine eigene Kraft muß das Göttliche seiner Natur erwecken und zum Siege über das Niedere führen. Selbst in der Wendung zur Askese und Mystik bleibt die Initiative beim Menschen, soll eigene Anspannung das höchste Glück

erzwingen. Wie solche Überzeugungen einen festen Glauben an die Macht und die Nähe des Guten enthalten, so bekunden sie deutlich einen starken Lebenstrieb, eine Freude am Sein, eine Lust an der Entfaltung der Kraft. Alles Wachstum der Widerstände hat hier den Willen zum Leben nicht gebrochen; man verneint gewisse Arten des Lebens, aber man verneint nicht das Leben überhaupt, man sucht nicht in indischer Weise eine völlige Selbstvernichtung. Auch das immer mächtiger aufsteigende Verlangen nach Unsterblichkeit bezeugt die Kraft des Lebenstriebes, ein starkes Hangen am Sein. Auch wird in den griechischen Unsterblichkeitshoffnungen weit mehr die Gegenwart festgehalten und ausgedehnt, als eine völlig neue Art des Seins entworfen. Die philosophischen Lehren entsprechen der Richtung des Unsterblichkeitsglaubens auf das Diesseits, welche die alten Sarkophage zeigen, die selbst schon einer Zeit der Verdüsterung der Lebensstimmung angehören. Denn sie umkleiden den Tod mit der reichen Fülle des Lebens, sie halten das Dasein fest, indem sie es veredlen und in ideale Sphären erheben.

Aus solcher Lust am Leben und Wirken strömt eine unversiegliche Frische, sie ist die Quelle der staunenswerten Elastizität des Geistes, welche sich auch aus den schwersten Hemmungen immer wieder zu positivem Schaffen zurückfindet. Was immer das Leben an Großem und Gutem bietet, das wird ergriffen und entfaltet. Aber solche Lebensbejahung hat die Kehrseite einer starren Sprödigkeit gegen das Leid und Dunkel des Lebens. Wohl werden die Widerstände nicht gering angeschlagen und die Empfindung für sie ist in stetem Wachsen. Aber überall wird die Lebensweisheit darin gesetzt, das Feindliche möglichst fern zu halten, es nicht an sich herankommen zu lassen, sich über den Bereich seiner Macht mit aller Energie hinauszuheben. Nicht hingegen wird es in die Seele des Lebensprozesses aufgenommen und für seine Weiterbildung verwertet; nicht entspringt aus dem Leid eine große Bewegung und innere Erhöhung. Es fehlt aber dieser Ausblick vornehmlich deshalb, weil die griechischen Anschauungen wohl große Aufgaben des Geisteslebens in der Richtung auf die umgebende Welt, nicht aber schwere innere Verwickelungen kennen; das Hauptproblem liegt im Verhältnis des Geistes zur Welt, nicht in dem zu sich selbst und seiner eigenen Idealität. Es waltet hier ein fester und freudiger Glaube an die Macht und Herrlichkeit des Geistes auch im Menschen. Das Geistige gilt als an sich gut; es bedarf nur einer energischen Herausarbeitung und klaren Bewußtheit, um alles Feindliche abzuweisen und die sinnliche Natur zu unter-

werfen. Daß der Geist mit der Entfaltung seiner Kraft die Natur bewältigt und zu seinem Ausdruck gestaltet, das bildet hier den Kern der Lebensarbeit; darum kann die Idee der Schönheit zum Centralbegriff des Schaffens werden. Bei solcher Überzeugung bedarf es keiner inneren Umbildung, hier ist kein Boden für ein Wachstum durch Erschütterung und Leid, ein Hindurchgehen durch die Verneinung, ein Auferstehen aus der Vernichtung.

Die enge Verbindung von Wahrheit und Schönheit, von durchdringendem Erkennen und künstlerischem Schaffen, welche alle griechische Arbeit auszeichnet, erschien auch in den Lebensanschauungen. Ihr tiefster Zug ist das Aufsuchen eines Wesenhaften, das dem Leben einen sicheren Halt und eine unwandelbare Ruhe gewährt, und das zugleich das Chaos der ersten Erscheinung in einen herrlichen Kosmos verwandelt. Die Anschauung der allesdurchdringenden Vernunft, die Vergegenwärtigung der großen Weltordnung mit ihrer vollendeten Harmonie, die Freude an der „ewigen Zier", wird zur Höhe des Lebens. Unser Thun hat dabei nichts umzuwandeln, sondern nur die vorhandene Wirklichkeit anzueignen.

Eine solche Lebensgestaltung mag namentlich da den Menschen erfüllen, wo ihn entweder eine große Gegenwart umgiebt oder sein Denken aus dem Wandel und Fluß des Daseins eine ewige Gegenwart heraushebt. Dem griechischen Leben versank die sichtbare Gegenwart der Vernunft; mit um so größerer Energie suchte die Philosophie eine unsichtbare festzuhalten. Aber sie mußte dafür immer größere, immer gewaltsamere Anstrengungen aufbieten, immer ferner rückte jene Welt des Wesens und der Schönheit, immer mehr verloren die Ideen einen anschaulichen Inhalt, immer leerer wurde das menschliche Dasein. Damit wurde es zu einem großen Mangel, daß die griechische Lebensführung kein Aufbauen einer neuen Welt durch schaffende Thätigkeit kennt, daß sie bei ihrer Ungeschichtlichkeit keine Möglichkeit einer durchgreifenden Erneuerung, keine Zukunft und keine Hoffnung besitzt; die Geschlossenheit der Welt mußte den Menschen mit dem ehernen Druck eines Fatums belasten, sobald die Mängel und Schäden, sobald vor allem die geistige Leere des Daseins der Empfindung unabweisbar wurden.

Gegen solche Gefahren sahen wir die Denker als wackere Helden streiten und die alten Ideale unter allen Wandelungen mutig aufrechthalten. Aber jene Schranken der gemeinsamen Art konnten auch sie nicht sprengen; die Grundlagen der griechischen Lebensanschauung waren viel zu fest und starr, um sich den neuen Forderungen anpassen

zu können; so mußte die Zeit kommen, wo die Menschheit sich davon abwandte und neue Ideale ergriff. Die Möglichkeiten innerhalb des griechischen Lebensraumes waren erschöpft, der Untergang war nicht abzuhalten.

Alle Einsicht in die Notwendigkeit dieses Unterganges kann jedoch nicht eine tiefe Wehmut über das Erlöschen von so viel Geist und Schönheit verhindern. Nur mildern mag solche Stimmung die Erwägung, daß jene Auflösung die einzelnen Elemente befreit hat von der Besonderheit des Zusammenhanges, der sie bis dahin band; so können sie mit eigenem Vermögen weiterwirken und auch in neuen Verbindungen Frucht tragen. Vorbildlich bleibt die heroische Energie, mit der die griechische Denkarbeit die Weiten und Tiefen des menschlichen Daseins durchmaß, alle Richtungen, welche sie einschlug, klar und kräftig zu Ende verfolgte, dem Werk der Erkenntnis das ganze Sinnen und Wesen des Menschen zuführte, durch so gewaltige Leistung an allen Hauptpunkten reine Typen der Lebensanschauung schuf, welche der weiteren Arbeit der Menschheit stets gegenwärtig bleiben. Vorbildlich ist ferner der Geist der Schönheit, der jene Lebensanschauungen durchdringt und von ihnen ausstrahlt. Wir denken dabei weniger an die Klarheit und Anmut der Darstellung, welche die meisten von ihnen auszeichnet, als daran, daß sich hier in einer unverlierbaren Weise die Weltmacht der Form und Gestalt entwickelt und vom Schönen her eine eigentümliche Durchsicht des ganzen Lebens eröffnet. Die Anschauung des Schönen wird zum Typus alles echten Geisteslebens; wie dort eine sichere Ruhe zusammen mit unablässiger Bewegung wirkt, ja ein Ruhen in der Bewegung, so wird es allem Leben als Ideal vorgehalten. Wie das Schöne durch sich selbst, nicht seiner Folgen wegen, gefällt und beglückt, so wird alles Geistesleben seiner selbst, nicht eines Nutzens wegen, ergriffen, das Gute ohne allen Gedanken an einen Lohn um seiner inneren Schönheit willen begehrt, das Böse als an sich häßlich verworfen. So wirkt aus den antiken Lebensanschauungen das Bild eines durchaus vornehmen, zugleich kräftigen und maßvollen, eines bei großem Ernst von freudigem Glauben getragenen Lebens.

Wir sahen, daß das Ganze der antiken Lebensführung sich auflösen mußte, um neuen Bildungen Platz zu machen. Aber das besagt nicht, daß es uns nicht fortwährend zu sich zurückziehen und zu neuer Belebung reizen könnte. Jene Lebensführung hat darin eine unvergleichliche und unvergängliche Art, daß sie mit jugendlicher Frische eine durchaus einfache, gesunde, natürliche Ansicht der Dinge

zur Entwickelung bringt, daß sich in ihr der erste Eindruck der menschlichen Lage, der Erfahrungen, Zustände u. s. w. mit bewunderungswürdiger Reinheit spiegelt. Mag uns die Erfahrung schwerer Schicksale und die Eröffnung weiterer Tiefen über jenen ersten Eindruck hinausgetrieben haben, wir müssen uns mit ihm immer wieder auseinandersetzen, ja wir müssen ihn als ein Stück unseres eigenen Lebens festhalten, wenn die Weiterbildung selbst ursprünglich bleiben und ihre Wahrheit behaupten soll. Dafür kann uns das Altertum um so mehr unersetzliche Dienste thun, als es mit der Ausbildung einer natürlichen Ansicht der Dinge zugleich eine Erhebung darüber vollzieht. Denn seine eigene Bewegung führt zu einer schweren Krise und Katastrophe; die Innerlichkeit, die es zu immer größerer Stärke entwickelt, mußte schließlich die Bindung an das alte Gerüst abwerfen und die Voraussetzungen des Ganzen zerstören. So ergeht es dem Altertum wie einem tragischen Helden. Ein gewaltiger Kampf um die Durchsetzung der eigenen Art wird begonnen, und es muß gegenüber den wachsenden Widerständen der Held immer neue Kraft aufbieten. Aber indem sich diese Kraft entfaltet, wird die anfängliche Behauptung selbst verändert; ja die Mächte, die zum Schutze dienen sollten, beginnen sich feindlich wider den eigenen Ursprung zu wenden. So wird ein Zusammenbruch unvermeidlich. Aber der äußere Untergang ist zugleich der Sieg einer neuen Wertschätzung und Lebensführung, die sich durch den Kampf, wenn auch ohne die Absicht des Helden, ausgebildet hat; aus allen Verwickelungen der geschichtlichen Lage scheint immer deutlicher eine Welt reiner Innerlichkeit hervor; in ihr kann auch die Wahrheit der alten Welt zur Unsterblichkeit auferstehen. So mag denn das Zeitliche versinken, ein Ewiges ist unverloren, und auch auf dem Boden der Geschichte vollzieht sich im Untergange selbst ein Aufstieg neuen Lebens.

Zweiter Teil.

Das Christentum.

A. Die Grundlegung.

1. Die allgemeine Art des Christentums.

a. Vorbemerkungen.

Dem Vorhaben, allgemeine Erörterungen thunlichst zu vermeiden, soll auch unsere Darstellung der christlichen Lebensanschauungen treu bleiben. Aber eine knappe Skizzierung des gesamtchristlichen Lebenstypus ist auch für unsere Zwecke unentbehrlich; unentbehrlich, um die mannigfachen, scheinbar oft ganz auseinanderfallenden Arten und Phasen des Christentums zusammenzuhalten, unentbehrlich, um ein Maß für die Leistung der einzelnen Gestalten zu finden, unentbehrlich endlich, um bei ihnen Wesen und Erscheinung, Hauptsache und Nebensachen zu unterscheiden. Eine geistige Macht, welche die Welt beherrschen will, muß Wesenhaftes allgemeinmenschlicher Art in sich tragen; dieses freizulegen und über alles Äußere und Zufällige hinauszuheben, ist eine Aufgabe der Philosophie. Sie bedarf dazu einer vollen Freiheit gegenüber der Tradition und Autorität; aber solche Freiheit braucht nicht zur Lust an der Negation zu werden, vielmehr kann die Philosophie ganz wohl in die Lage kommen, einen ewigen und universalen Gehalt des Christentums gegen eine Enge und Zufälligkeit historischer Gestalten verteidigen zu müssen. — So sei denn eine Entwerfung des christlichen Lebenstypus versucht mit dem Bewußtsein, daß er in solcher Allgemeinheit nirgends rein vorliegt, aber zugleich mit der Behauptung, daß er überall in mächtiger Wirkung stand, wo das menschliche Leben dem Zeichen des Christentums folgte.

Das Christentum ist nicht eine philosophische Lehre von der Welt, eine neue Theorie von göttlichen und menschlichen Dingen; es will daher auch nicht einen vorhandenen Befund des Menschenlebens nur in eine neue Beleuchtung rücken, sondern es erhebt den Anspruch, den Lebensprozeß selbst umzuwandeln und zu erhöhen. Diese Erhöhung kann nicht den ganzen Menschen ergreifen, ohne sich auch seiner Überzeugung darzustellen und sich zu einer eigentümlichen Gedankenwelt zu entwickeln. Insofern läßt sich nicht bloß von einem christlichen Leben, sondern auch von einer christlichen Lebensanschauung reden. Aber diese Lebensanschauung hat sich immer auf jenen Grundprozeß zurückzubeziehen; nur aus ihm werden ihre Motive klar, nur aus seiner Kraft fließt ein überzeugender Beweis ihrer Wahrheit. Ihre nähere Gestaltung aber empfängt die Lebensanschauung zum guten Teil aus der Lage der Zeit und dem Stande der Kultur. Für verschiedene Formen muß hier ein offener Raum und eine freie Bewegung bleiben, sollen nicht Wesen und Erscheinung sich vermengen und die Bindung des Ganzen an die Besonderheit einer Zeitepoche einen unleidlichen Druck erzeugen. So gilt es auch bei der Darstellung zu scheiden ohne zu trennen, zusammenzuhalten ohne zusammenzuwerfen.

b. Die begründenden Thatsachen.

Das christliche Leben findet seine Hauptaufgabe nicht im Verhältnis zur Welt, sondern in dem zu Gott, dem vollkommenen Geiste; die Gemeinschaft mit Gott wird zum Kern alles Thuns und zum Quell alles Glücks. Daß Gott ist, und daß wir mit ihm in Verbindung stehen, das ist hier mindestens ebenso gewiß und einleuchtend wie der griechischen Überzeugung das Dasein einer uns umfassenden Welt; in der Thatsache des Lebensprozesses selbst erweist sich so unmittelbar das Wirken des höchsten Geistes, daß daneben ausdrückliche Beweise für das Dasein Gottes ebenso überflüssig wie unzulänglich dünken; nur das Interesse einer Rechtfertigung nach draußen hin mag ihnen einigen Wert verleihen.

In dem Verhältnis zu Gott wird der Mensch völlig untergeordnet, und er soll seine anfängliche Art durchaus ablegen; es kann sich hier namentlich keinerlei selbstisches Wesen behaupten. Aber solches Aufgehen in die Gemeinschaft, solches Aufhören aller Absonderung bleibt grundverschieden von dem völligen Erlöschen alles eigenen Seins in das absolute Wesen, wie es die mystische Spekulation ver-

langt. Bei der christlichen Lebensführung wird nicht das Einzelwesen zum bloßen Schein herabgesetzt, sondern es behält in aller Unterordnung einen selbständigen Wert, ja es wird darin unermeßlich erhöht. Denn aller Abstand zwischen dem vollkommenen Geist und dem äußerst unvollkommenen Menschen verhindert nicht ein inniges Verhältnis beider und eine Mitteilung der Fülle göttlichen Lebens an den Menschen. Aus solcher Mitteilung von Wesen zu Wesen entwickelt sich eine neue Art des Lebens, ein Reich der Liebe und des Glaubens, eine Verwandlung des Daseins in reine Innerlichkeit, eine neue Welt geistiger Güter. Gegenüber dem vorgefundenen Stande wird dieses neue Leben zu einer gewaltigen Aufgabe; unendlich viel giebt es für seine Zwecke zu thun, zu bewegen, umzuwandeln; auch bedarf es unablässiger Anspannung, die erreichte Höhe festzuhalten. Aber zugleich eröffnet solche Wesensgemeinschaft mit dem vollkommenen Geist eine Freude und Seligkeit, die alles sonst gepriesene Glück tief unter sich läßt; auch trägt dieses Leben in seiner inneren Überlegenheit über alle sonstige Erfahrung die Gewißheit, daß die Macht, woraus es stammt, alle Welt beherrscht, ja den Ursprung aller Wirklichkeit bildet. Der Geist vollkommener Liebe und Güte, das Ideal freien Persönlichseins, ist zugleich der allmächtige Geist, die weltschaffende Kraft. Als Werk einer allmächtigen Güte aber kann die Welt nicht anders als vollkommen sein; vollkommen nicht bloß in dem Sinne, daß unter gegebenen Bedingungen das Höchste erreicht, aus gegebenem Stoff das Beste bereitet ist, sondern vollkommen im strengen Sinn der Verwirklichung aller Forderungen der Vernunft. So darf auch der Mensch überzeugt sein, daß der Gewinn jenes inneren Lebens alles andere in sich schließt oder nach sich zieht, daß die allmächtige Liebe die ganze Welt zu einem Reich Gottes gestaltet.

Je mehr sich aber die Wirklichkeit von innen her umbildet und erhöht, desto härter, desto unerträglicher wird der Widerspruch der Erfahrung; mit der Grundthatsache des neuen Lebens verflicht sich aufs engste die Wahrnehmung, daß es in unserer Welt die schwerste Hemmung, ja Gefährdung erleidet. Elend und Unvernunft umfangen uns nicht nur von außen her, sie ergreifen auch das Innere, und es erscheint das Böse nicht als eine bloße Einschränkung und Herabminderung des Guten, sondern als eine direkte Gegenwirkung und völlige Verkehrung. Ein tiefer Spalt geht durch die Welt; der Sieg, ja der Bestand der Vernunft scheint schwer gefährdet. Hier liegt offenbar das Hauptproblem nicht, wie bei den Griechen, in dem Ver-

halten des Geistes zur Umgebung, sondern in dem zu sich selbst, in der Stellung zu seiner eigenen Idealität, wie sie aus der Gemeinschaft mit Gott hervorgeht. Der letzte Grund alles Bösen ist die Zerreißung jener Gemeinschaft, die Absonderung und die Auflehnung des Menschen; seine tiefste Wurzel hat das Übel hier nicht in einem dunklen Stoff und einer herabziehenden Sinnlichkeit, sondern in freier Schuld; das bedeutet eine gewaltige Steigerung. Die Frage, wie solche Entfremdung und Auflehnung möglich sei, und ob sich nicht schließlich auch das Böse irgendwie dem göttlichen Weltplan einfüge, hat auch innerhalb des Christentums viel Grübeln und Forschen erzeugt. Aber zugleich bestand das stärkste Mißtrauen gegen ein Ausspinnen solcher Fragen, die Besorgnis, durch ein Erklären des Bösen seinen Ernst und damit die Spannung des Kampfes abzuschwächen. So hat man wohl an der Zurückführung des Bösen auf die freie That festgehalten, nicht aber die Vereinbarkeit weltzerstörender Schuld mit dem Walten allmächtiger Güte aufgehellt. Das Rätsel des Ursprungs des Bösen ist auch vom Christentum nicht gelöst.

Es konnte aber die christliche Lebensführung dies Problem um so eher zurückstellen, weil sie alle Kraft an die Überwindung des Bösen setzte, und weil sie sich in ihrer eigenen Innerlichkeit über das Gebiet des Konfliktes und der Unvernunft sicher hinausgehoben sah. Diese Erhebung aus sich selbst zu erreichen, dazu ist die Welt viel zu sehr von Unvernunft durchsetzt und in ihrem geistigen Vermögen zerrüttet; es besteht daher keine Hoffnung, durch einen langsamen Fortschritt, eine allmähliche Ansammlung der Kräfte die Hauptsache zu gewinnen. Vielmehr kann die Wiederherstellung des rechten Verhältnisses zu Gott — und daran liegt hier alles — allein von der Gottheit ausgehen, und auch sie kann das nicht durch ein Eingreifen von außen bewirken, sondern sie muß in die Welt des Konfliktes eingehen und hier die Kraft des Bösen brechen, hier sich noch tiefer als bisher erschließen. Es geschieht dies nach christlicher Überzeugung in der Weise, daß das Göttliche nicht mit einzelnen Kräften und Äußerungen, sondern mit der ganzen Fülle persönlichen Lebens jene Welt ergreift und durch die innigste Verbindung mit der menschlichen Natur die Menschheit der Macht des Bösen entwindet, sie durch die Versetzung eines tiefsten Kernes menschlichen Wesens in das göttliche Leben von allem Leid und Dunkel befreit. Diese innere Überwindung des Leides vollbringen kann aber das Göttliche nicht, ohne es in seiner ganzen Schwere auf sich zu nehmen; so wird die Idee des leidenden Gottes das tiefste Mysterium des

Christentums. In der höchsten Krise scheint dabei das Göttliche selbst der Übermacht des Bösen zu erliegen. Aber nur einen Augenblick dauert die Verfinsterung; der scheinbaren Vernichtung folgt alsbald die Auferstehung, das Göttliche erweist in vollem Triumphe seine Überlegenheit und führt das Gute zum endgiltigen Siege. Zugleich erhellt, daß erst durch so schmerzliche Erfahrungen und ungeheure Erschütterungen die ganze Tiefe der neuen Welt erschlossen und eine volle Sicherheit des neuen Lebens gewonnen wird. Freilich ist diese Verwandelung der Wirklichkeit zunächst mehr innerlich als äußerlich, sie scheint die sichtbare Welt kaum zu berühren. Das Böse verschwindet auch jetzt keineswegs, es beharrt und widersteht der neuen Ordnung der Dinge. Aber in seiner Wurzel ist es durch die Erlösungsthat gebrochen, es vermag daher den Aufbau eines Gottesreiches auch in unserer Welt nicht mehr zu hemmen. Diesem Aufbau dient in sichtbarer Weise die Ausbildung einer neuen, ausschließlich durch das Verhältnis zu Gott bestimmten Gemeinschaft: der Kirche; sie wahrt inmitten einer gleichgiltigen oder feindlichen Welt den Zusammenhang mit dem unsichtbaren Gottesreiche und verbindet die Menschen einander aufs engste durch Liebe, Glaube, Hoffnung. Aber auch bei solcher Befestigung des Guten in unserem Kreise behält das Leben den Charakter eines unablässigen Kampfes; nur die Hoffnung einer neuen Welt trägt darüber hinaus in ein Reich vollen Friedens und reiner Seligkeit.

So sehen wir die christliche Welt durch eine Stufenfolge großer Thaten aufsteigen und zugleich einen immer reicheren Inhalt entfalten. In gewaltigem Ringen steigern sich von Schritt zu Schritt Wirkung und Gegenwirkung. Die weltschaffende That Gottes, der Abfall vom Guten, der Eintritt des Göttlichen in die geschichtliche Ordnung, der Widerstand und scheinbare Triumph des Bösen, die siegreiche Erhöhung des Guten und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden bis zum Endabschluß durch das Weltgericht: erst der enge Zusammenhang und die gegenseitige Beziehung aller dieser Ereignisse, sie geben der christlichen Welt die volle Ausprägung ihrer Eigentümlichkeit. Hier wachsen nicht die Vorgänge aus einer gegebenen Welt mit Notwendigkeit hervor, sondern alle entscheidenden Wendungen erfolgen aus freier That; die That überwindet hier den Naturprozeß, die Freiheit wird zum tiefsten Wesen des Geistes. Nun bedeutet die Wirklichkeit nicht mehr ein plastisches, durch seine ruhige Harmonie die Anschauung entzückendes Kunstwerk, sie verwandelt sich in ein großes Drama mit unermeßlichen Bewegungen und

Erschütterungen, und dieses Drama versetzt auch den Menschen in die größte Aufregung. Denn er soll jene Spannungen und Schicksale nicht wie ein Schauspiel von draußen her betrachten, er soll sie aus tiefster Seele miterleben, sie als sein eigenes Schicksal von neuem erleben. Das eben ist der christlichen Lebensführung wesentlich, daß was in dem großen Ganzen durch Weltthaten sicher entschieden ist, beim Einzelnen immer von neuem mit seinem ganzen Ernst zum Problem wird, daß alle Aufregungen des Weltkampfes mit unverminderter Stärke in seinen Kreis hineinreichen und die Seele seines Lebens bilden. Ja, nur durch solche individuelle Aneignung können auch jene großen Thatsachen eine volle Belebung und zwingende Überzeugungskraft gewinnen; als bloß äußere Thaten würden sie weder ihre Wahrheit genügend erhärten noch zu siegreicher Eindringlichkeit gelangen. So ist hier Geschichtliches und Seelisches, Makrokosmisches und Mikrokosmisches aufeinander angewiesen, beides trägt und treibt sich gegenseitig und erhält sich in unablässiger Bewegung. Schon diese flüchtige Übersicht zeigt, daß das Christentum keinen fertigen Abschluß bringt, daß es mit aller seiner Thatsächlichkeit nicht nur unendliche Bewegungen erweckt, sondern bei sich selbst ein fortwährendes Problem, eine stets sich erneuernde Aufgabe bleibt.

c. Das christliche Leben.

α. Die Verinnerlichung und Erneuerung.

Die innere Wandelung des Lebens durch die neuen Zusammenhänge erhellt besonders durch den Vergleich mit der griechischen Lebensanschauung. So lange die Aufgabe vornehmlich darin bestand, den Menschen mit einer ihn umgebenden, fertigen Welt zu verbinden und sein Leben durch diese Welt zu erfüllen, mußte das Erkennen den Kern des Geisteslebens bilden. Wo aber der Mitaufbau einer neuen Wirklichkeit und die Erhöhung des eigenen Wesens in Frage steht, da wird zur Hauptsache eine große innere Wendung, eine wesenumfassende That. Diese That kann nicht auf irgend eine Leistung in der vorhandenen Welt gerichtet sein, da dieser gegenüber eine neue Welt entstehen soll; es genügt auch nicht, innerhalb des gegebenen Seelenstandes den Schwerpunkt in eine andere Kraft, etwa das Fühlen oder Handeln zu verlegen, sondern es gilt die letzte Tiefe des eigenen Seins zu erreichen, durch Aufbietung und Zusammenfassung aller Kraft dem Leben in sich selbst eine Seele zu erringen. Der Kampf um

eine solche Seele macht die bisherigen Bethätigungen zur bloßen Außenseite und bewirkt eine Abstufung innerhalb des eigenen Seins; er stellt dem Geistesleben große Aufgaben in sich selbst und verleiht ihm zugleich einen positiven Inhalt, während auf griechischem Boden der Begriff des Geistes vornehmlich durch den Gegensatz zur Sinnlichkeit bestimmt wird und daher um so negativer ausfällt, je reiner er gefaßt wird.

Aber es ist nicht das Allgemeine an den Begriffen, das die christliche Lebensführung beherrscht. Sie steht vielmehr unter dem Eindruck der besonderen Lage, daß der Mensch mit Gott zerfallen und dadurch seinem eigenen Wesen entfremdet ist; sein echtes Selbst, seine sittliche Existenz ist in dringendster Gefahr, die unsterbliche Seele gilt es vor Tod und Teufel zu erretten. Bei der Schwere der Widerstände erhält das Dasein den Charakter eines gespannten Kampfes, einer Entscheidung über Sein oder Nichtsein, über ewige Seligkeit oder ewiges Verderben. Die Frage der Wiedervereinigung mit Gott erhält eine stürmische Gewalt, ja Ausschließlichkeit; alle übrigen Aufgaben werden nebensächlich, sie können zum Gegenstand des Hasses werden, wenn sie der einen Aufgabe den Weg versperren, die allein not thut.

Eine so leidenschaftliche Glut und hinreißende Gewalt des Hauptverlangens läßt alles bisherige Streben nach Glück als matt und schattenhaft erscheinen. Ohne Zweifel kann in den menschlichen Verhältnissen diese starke Bejahung des Lebens leicht mit einem niederen Lebensdrange, einer selbstischen Festhaltung der Besonderheit zusammenrinnen. Aber dem tieferen Sinn der christlichen Art entspricht dies keineswegs. Ihm entspricht vielmehr die Überzeugung, daß der Weg zur rechten Selbstbejahung durch eine Selbstverneinung geht, daß nicht ein natürliches Sein nur gesteigert, sondern durch die Gemeinschaft mit Gott ein neues, übernatürliches Sein begründet wird. Dieses aber kann nicht die menschliche Kraft erzwingen, sondern nur die göttliche Gnade gewähren. Solcher Überzeugung ist die Religion nicht, wie den antiken Denkern, nur eine freundliche Umsäumung des Daseins, sondern der Quell eines neuen Lebens. Wenn die christliche Überzeugung auch dem einzelnen Menschen einen Selbstwert und eine Unverlierbarkeit zugesteht, so begründet sie dies nicht von seiner Natur, sondern durchaus von Gott her; sie verlangt einen „neuen“ Menschen, wie er erst durch schwere Opfer, ja ein Untergehen der alten Art möglich wird.

Zugleich wird durch jene Bindung an Gott das Streben über die Willkür des Subjekts hinausgehoben. Die Seele, deren unsterbliches

Heil auf dem Spiel steht, ist nicht eine private Angelegenheit des Menschen, ihre Rettung nicht ein Gut, auf das sich allenfalls verzichten ließe, sondern es handelt sich um einen allen anderen Werten unvergleichlich überlegenen Schatz, um ein anvertrautes Gut, das der Mensch unter keinen Umständen im Stich lassen darf. Die unsichtbaren Zusammenhänge einer ewigen Ordnung berühren hier mit ihrem Schauer unmittelbar die menschliche Empfindung und geben dem Leben den gewaltigsten Ernst. Aber erdrückt wird es dadurch nicht, da die erhöhende göttliche That unablässig eine Welt der Liebe und Freiheit schafft und auch den Einzelnen in sie zieht. Das Unmögliche wird möglich durch die unendliche Macht und Güte. So vergeht alle Starrheit einer sich absondernden Existenz in den Lebensfluten der neuen Welt; unter Befreiung von der Enge eines eigenwilligen Ich gewinnt der Mensch ein weiteres und reineres Selbst. Die volle Teilnahme aber an dem unerschöpflichen Reichtum der neuen Welt ergiebt eine unermeßliche Freude und Seligkeit, die grundverschieden ist von allem selbstischen Genuß und gemeinen Glück.

Mit solcher Läuterung erlangt das oft zurückgedrängte, nie unterdrückte Glücksverlangen des Menschen eine Rechtfertigung; es verschwindet das Dilemma einer egoistischen Selbsterhaltung oder eines matten Verzichtes. Die sonst oft als niedrig angegriffenen und eingeengten Affekte, Schmerz und Freude, Sorge und Hoffnung, werden jetzt von den bloß menschlichen Interessen abgelöst und in das Geistesleben selbst aufgenommen. Damit gewinnen sie eine innere Erhöhung und eine unangreifbare Stellung. So bedeutet hier die Erneuerung nicht eine Abschwächung, sondern eine Verstärkung des Lebensprozesses.

Auch in seiner geschichtlichen Wirkung hat das Christentum einer ermüdeten Menschheit einen neuen Lebensdrang eingeflößt und einer greisenhaften Kultur eine Welt voll großer Aufgaben entgegengehalten. Aufs anschaulichste zeigt dies eine Vergleichung der Philosophen des ausgehenden Altertums und der früheren Kirchenväter. Die Philosophen sind in der Vornehmheit der Form, der Durchbildung der Begriffe, ja der gesamten theoretischen Beweisführung weit überlegen. Aber auf aller ihrer Arbeit lastet wie ein Alp das Bewußtsein der völligen Leere und Nichtigkeit unseres Daseins und läßt keine Spannung der Kraft, kein freudiges Ergreifen hoher Ziele aufkommen. Wir verstehen durchaus, daß der Sieg den Anderen zufiel, die eine neue lebenskräftige Wirklichkeit zu bieten hatten und die Menschheit zu heilsamer That und vollem Glück aufriefen.

β. Die engere Verbindung der Menschen.

Das neue Leben bringt eine durchgreifende Wandelung in den gegenseitigen Beziehungen der Menschen, nicht durch Lehren und Begriffe, sondern durch die thatsächliche Leistung. Wie jene Erhebung des eigenen Seins zur Freiheit und Einheit den Menschen sich selbst erschließt, ihn sich selbst näher bringt, so kann auch das gegenseitige Verständnis wachsen, der Mensch dem Menschen durchsichtig werden, der Eine mehr in dem Anderen und mit dem Anderen leben. Zugleich macht der unverlierbare Wert, den der Mensch aus dem Leben mit Gott gewinnt, ihn wertvoller auch für den Mitmenschen; es läßt sich hier von allen Mißständen der Erfahrung auf ein in Gott gegründetes Wesen zurückgreifen und an einem Ideal des Menschen festhalten, ohne den Menschen, wie er leibt und lebt, unwahr zu idealisieren. Nur aus solchem Festhalten des Menschenwertes kann das Christentum die Liebe zur Grundempfindung machen und das Thun auf gehaltvolle Ziele richten. Es zeigt hier den schroffsten Gegensatz zu allen Systemen des Mitleids, die durch den Verzicht auf positive Werte schließlich den Menschen zur Nichtigkeit herabdrücken und alle Kraft des Empfindens auflösen. Nun und nimmer kann aus bloßem Mitleid die Freude am Menschenleben und Menschenwesen, die Erweiterung und Beseligung durch die Gemeinschaft hervorgehen, wie das Christentum sie kennt.

Das Leben miteinander wird getragen und befestigt durch das Bewußtsein einer Gleichheit der Schicksale wie der inneren Beschaffenheit. Mag das Leben den Einzelnen noch so verschiedene Stellungen und Berufe zuweisen, gemeinsam ist die eine, alles andere weit überragende Aufgabe der Bildung eines neuen Wesens; selbst die moralischen Unterschiede der Individuen verblassen und schwinden, sobald der Mensch sich nicht mehr nach griechischer Art mit anderen Menschen vergleicht, sondern an dem Ideal göttlicher Vollkommenheit mißt und die Schätzung vom Relativen ins Absolute wendet.

Was aber aus der allgemeinen Art des Gottesreiches zu größerer Festigkeit und Innigkeit menschlicher Verbindung wirkt, das wird verstärkt durch die Gemeinschaft der großen geschichtlichen Erfahrungen. Die göttlichen Erschließungen, an denen das Leben hängt, ergehen nicht bloß an einzelne Individuen, sondern an das Ganze, sie verlangen eine Gestaltung des Ganzen, sie bedürfen zu ihrer Festhaltung im menschlichen Kreise der Kraft des Ganzen. So wird die Menschheit zu einer inneren Gemeinschaft des Lebens verbunden; in solcher Gemeinschaft kann der Einzelne vom Ganzen empfangen und

dem Ganzen mitteilen, das Leiden und Thun des Einen gewinnt eine Bedeutung für alle. Ja alles Erlebnis des Einzelnen wird durch das Geschick des Ganzen hindurch erlebt und ruht auf diesem als seinem beharrenden Grunde.

Freilich erzeugen solche Wandelungen auch große Probleme und Spannungen. Alles Wachstum der Gemeinschaft soll die Selbständigkeit des Individuums nicht unterdrücken; hat doch gerade das Christentum das Individuum unermeßlich erhöht und — namentlich in den ersten Jahrhunderten — alle Wendung zum Guten auf seine Freiheit gestellt. Wie leicht aber die Gegensätze, welche die christliche Lebensführung nach ihrer Grundidee umfassen möchte, sich schroff entzweien und feindlich gegeneinander wenden können, das bezeugt die ganze Geschichte des Christentums mit ihren unablässigen Kämpfen.

γ. Der Gewinn einer Geschichte.

Die antiken Lebensanschauungen trugen durchweg einen ungeschichtlichen Charakter. Die geschichtsphilosophischen Lehren von dem Abrollen unendlicher gleichartiger Kreisläufe und der steten Zurückkehr zum Anfangspunkt waren nur der Ausdruck der Überzeugung, daß alle Bewegung im Grunde nichts Neues bringt und das Leben keine weitere Erhöhung zu erwarten hat. In guten Tagen entstand daraus kein Schmerz, weil die Gegenwart das Leben ausfüllte; in schlechten ließ sich ein Gefühl der Leere nicht niederkämpfen. Wohl gilt bei den tiefsten griechischen Denkern das zeitliche Leben als ein Abbild der Ewigkeit, nicht aber giebt es hier ein Eingehen des Ewigen in die Zeit; was bei uns geschieht, scheint gleichgiltig für den Kern der Wirklichkeit. Dies alles hat das Christentum durchaus verändert. Hier eröffnet sich die ganze Tiefe des Ewigen in der Zeit, und es wird durch solche Eröffnung der anfängliche Befund des Daseins wesentlich erhöht, es werden inmitten der Zeit gewaltige Bewegungen hervorgerufen. Denn hier entbrennt der härteste Kampf um Rettung oder Verwerfung, hier erfolgt die Befreiung von dem bloßen Naturstande, hier die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden. Nunmehr entsteht in Wahrheit eine Weltgeschichte, nun gewinnt auch das Einzelleben seine Geschichte. Nun ist das Leben nicht bloß ein Aufweisen und Anschauen eines unveränderlichen Bestandes, sondern die Dinge geraten in Fluß, die That vermag in das Wesen zurückzuwirken und es zu erhöhen; bei solcher Befreiung von einer gegebenen Natur sind die Individuen, Völker und auch das Ganze der Menschheit nicht mehr an ein zugewiesenes Maß des Vermögens gebunden, sie können

in großen Erschütterungen und Umbildungen neue Anfänge setzen und ursprüngliche Kräfte erzeugen; sie können mit sich selbst kämpfen und sich selbst überwinden.

Aber wiederum entsprechen so tiefen Wandelungen schwere Verwickelungen. Wie das Ewige in die Geschichte eingehen könne, ohne seine Ewigkeit abzulegen, wie das Göttliche an der Zeit mit ihrem Werden und Wandel teilhaben könne, das bleibt ein unerklärtes Rätsel. Es zieht sich hier durch die Geschichte des Christentums ein großer Gegensatz und ein harter Streit. Die Einen stellen die Ewigkeit vor die Geschichte, die Anderen die Geschichte vor die Ewigkeit. Hier die Neigung, sich auf feste und begrenzte Thatsachen zu konzentrieren und sie mit ausschließlicher Kraft handgreiflich zum Menschen wirken zu lassen, aber auch die Gefahr einer Bindung der Gegenwart an einen Punkt der Vergangenheit, sowie einer Einengung des christlichen Gedankenkreises; dort das Streben, das Christentum in Wesen und Wirken als eine universale und fortlaufende Thatsache zu verstehen, alle geschichtliche Leistung in unmittelbare Gegenwart zu verwandeln und zugleich mit dem Erkennen zu durchleuchten, aber auch die Gefahr, das Geschichtliche zu verflüchtigen und das Ganze zu sehr in eine bloße Weltansicht zu verwandeln. Das ergiebt schwerste Konflikte, aber in aller ihrer Leidenschaft bleibt der Gewinn einer Geschichte und die Erhöhung des Thuns unverloren.

δ. Die neue Grundstimmung des Lebens.

Wie in der Gestaltung des christlichen Lebens durchgehend Gegensätze zusammentreffen, so steht auch seine Schätzung unter widerstreitenden Einflüssen; aus ihrem Zusammenwirken erwächst ein durchaus eigentümlicher Typus der Lebensstimmung. — Es widerspricht ganz und gar der Art des Christentums, das Leid von vornherein abzuschwächen und dem Menschen als unerheblich einzureden; kaum ist ihm etwas so fremd und widerwärtig als eine Theodicee mit ihrem Unterfangen, die Welt, wie sie vorliegt, als ein Reich der Vernunft darzustellen; wird dadurch ja die ganze Wendung zu einer neuen Welt, diese Hauptthese des Christentums, für überflüssig erklärt. In Wahrheit muß das Christentum mit seiner Vertiefung des Lebens, seinem Bestehen auf absoluter Vollkommenheit, seiner Steigerung des Wertes des Menschen und jedes Einzelnen, seinem heißen Verlangen nach Liebe und Glück die Empfindung für alles Dunkel und Leid unermeßlich steigern. So hat es die volle Anerkennung des Leides dem Menschen keineswegs verwehrt, vielmehr die Abstumpfung da-

gegen zu einer Verhärtung des Herzens gestempelt. Gerade dieses, daß das Christentum gestattet, alle Mißstände und Schmerzen des Daseins zur offenen Aussprache zu bringen und die Empfindung des Leides voll ausklingen zu lassen, hat ihm, bei seinem ersten Auftreten und immer von neuem, das Gemüt des Menschen gewonnen; das sonst unterdrückte Gefühl konnte sich hier frei entfalten, das ganze Leben wuchs an Innigkeit und Wahrhaftigkeit.

Aber ebenso fern wie einem flachen Optimismus steht das Christentum einem verzweifelnden Pessimismus. Die nächste Welt, deren Elend den Menschen zu überwältigen droht, bildet nicht den Abschluß; eine felsenfeste Überzeugung führt über sie hinaus in ein Reich göttlichen Lebens jenseit aller Konflikte. Daß die Vernunft die Wurzel aller Wirklichkeit bildet, wird mit größerer Energie verfochten, als irgend sonst. Besonders aber erfolgt eine innere Erhöhung des Leides. Gott selbst hat es auf sich genommen und dadurch geheiligt; aus starrer Unvernunft wird es jetzt ein Mittel zur Erweckung, Läuterung, Umwandelung des Lebens; der Niedergang dient hier einem Aufstieg, die Vernichtung einer Erhöhung, der dunkle Weg des Todes wird zur Pforte eines neuen Lebens. Wie die göttliche Liebe die tiefsten Abgründe nicht gescheut hat, so kann nun auch im menschlichen Kreise das Leid eine aufopfernde Hingebung und thatkräftige Liebe entzünden. Im Leide bildet sich das innigste Verhältnis zu Gott, und die Gemeinschaft des Leides wird das stärkste Band der menschlichen Gemüter. So stellt sich auch das Handeln anders zum Leide. Die Unvernunft des menschlichen Daseins wird nicht zurückgeschoben und ferngehalten, sondern es heißt, sie aufzusuchen und mit aufopfernder Arbeit anzugreifen, an dem Leide Liebe zu erweisen und aus ihm Liebe zu erwecken. Der Kampf gegen das Leid, namentlich die innere Überwindung des Leides, wird zum Hauptinhalt des Strebens. In solcher Gesinnung kann das Christentum das verachtete Kreuz zu seinem Symbol erheben und das Denken und Sinnen unablässig auf das Leid richten, ohne dem Leid zu unterliegen. Während die alte Kunst im Tode selbst das Leben durch seine nachdrückliche Darstellung festzuhalten sucht und dadurch das Denken vom Tode zum Leben zurücklenkt, stellt die christliche Kunst mit ihren Heiligen- und Märtyrerbildern mitten in das Leben, seine Arbeiten, seine Freuden den Tod hinein, nicht, um es dadurch niederzudrücken, sondern um es größeren, unsichtbaren Zusammenhängen einzufügen.

Unbestreitbar ist diese Behandlung des Leides nicht selten in eine spielende Sentimentalität, ein schwelgendes Genießen ausgeartet.

Aber es widerspricht dies durchaus dem Geiste des Ganzen, indem nicht bloß sein großer Ernst eine solche Wendung verbietet, sondern auch Leid und Unvernunft mit der inneren Erhebung darüber keineswegs verschwinden; das Böse verbleibt ein ungeheures Rätsel. Die eigene Entwickelung des christlichen Lebens ist von zu viel Kämpfen, Sorgen, Zweifeln durchwirkt, um für ein genießendes Verhalten irgend welchen Raum zu haben. Die Erfahrung jener Sorgen und Kämpfe klingt nicht nur in die Seligkeit hinein, sondern es wächst durch den Gegensatz der neuen Güter die Empfindung des Schmerzes; was an Gutem fehlt, wird nun erst recht zur Sache herber Entbehrung. Der innere Anblick des Kampfes ist demnach verändert, nicht aber der Kampf selbst aufgehoben; auch im letzten Abschluß läßt die christliche Lebensanschauung das Böse nicht schwächer, sondern stärker erscheinen, aber sie vermag ihm eine neue, weit überlegene Welt entgegenzusetzen. So erhalten sich innerhalb Eines Lebens nebeneinander eine schmerzliche und eine freudige Stimmung; das Leid kann die Freude nicht stören, die Freude das Leid nicht auslöschen. Indem der Art jedwedes sich voll entwickeln und rein ausleben kann, erhält das Dasein eine große Weite und eine unablässige innere Bewegung. Was aber das Leben erfüllt, das drängt zum Ausdruck in der Kunst; nichts ist charakteristischer für die christliche Kunst, als die Befreiung der Stimmung und das Schweben zwischen den äußersten Gegensätzen von Dunkel und Licht, von Elend und Seligkeit.

d. Die Verwickelungen und die Größe des Christentums.

So erscheinen im Christentum Gegensätze über Gegensätzen, seine Lebensführung trägt einen durchaus antithetischen Charakter, wie denn auch die großen Persönlichkeiten des Christentums gern Antithesen verwenden, die das Schwerste als leicht, das Fernste als nahe, das Unmögliche als alltäglich verkünden. Der Zusammenstoß dieser Gegensätze erzeugt eine fortwährende Bewegung; das Ganze bleibt immer ein Suchen und Kämpfen, es behält eine unfertige, unausgeglichene, irrationale Art; immer von neuem treibt das christliche Leben Probleme hervor, wird sich selbst zum Problem und muß seine eigene Höhe erst wieder erklimmen. Dabei drohen Punkt für Punkt Gefahren und Hemmungen; die Geschichte kann hier kein ruhiger Fortgang sein, sie wird ein Wechsel von Vordringen und Zurückweichen, von Steigen und Sinken, von Abfall und Wiederfinden.

Das Christentum strebt hinaus über alle Natur; es müßte sich

selbst vernichten, wollte es sich zu einer bloßen Ausbildung und Fortführung naturhafter Ordnung herabsetzen lassen; auch die Welt, die es entwickelt, muß übernatürlicher Art sein. Nun beherrscht aber eine natürliche Ordnung nicht nur die äußeren Verhältnisse, sondern auch unser eigenes Vorstellen und Empfinden, wenigstens in seiner nächsten und durchschnittlichen Art; es kann daher das neue Leben auch innerlich nie zur angemessenen Darstellung gelangen, es wird sein tiefstes Wesen in einem Gegensatze zur Form und Erscheinung aufrecht erhalten müssen. Aber zugleich kann es für sein Wirken nicht auf alle Darstellung und Erscheinung verzichten. Um solchen Widerspruch einigermaßen zu überwinden, wird es nötig, alle Festlegung nur als provisorisch zu behandeln und das Verhältnis von Inhalt und Form beweglich zu halten; es heißt immer neue Wege suchen, immer von neuem die Mittel erwählen, welche das Ewige in der Zeit, das Übernatürliche in der Natur zur Wirkung zu bringen versprechen. Solche Forderung der Sache stößt hart zusammen mit dem Verlangen des Menschen nach einer greifbaren, in jeder Hinsicht fertigen Wahrheit, mit seinem Unvermögen, auch in dem Wandel der Erscheinung eine Unwandelbarkeit des Wesens festzuhalten.

Weit gefährlicher aber als die Spannung zwischen Wesen und Erscheinung und eine starre Festlegung des Übernatürlichen ist das Eindringen naturhafter Elemente in die eigene Substanz des Christentums bis zu einer Beugung des neuen Lebens unter die Zwecke der natürlichen Welt. Jederzeit bestand die Gefahr, daß die innere Umwandelung, welche das Christentum fordert, nicht bis zur Tiefe des Wesens durchgreift, sondern eine bloße Zuthat, eine täuschende Umhüllung bleibt, daß namentlich das Individuum alle Kräfte und Verheißungen des neuen Lebens in den Dienst einer ungebrochenen Lebensgier, eines selbstischen Glücksverlangens stellt. Eine mildere Form dessen, aber auch eine Verkehrung ist es, wenn aller Inhalt des Christentums auf das bloße Gefühl bezogen und in subjektiven Genuß verwandelt wird. Die gröbste Verzerrung aber bildet die Hereinziehung des Christentums in das politische Parteiwesen, seine Herabsetzung zu einem Mittel für die Aufrechterhaltung bestehender, wenn auch noch so unvernünftiger Verhältnisse, seine Aufbietung für den Schutz selbstischer Standesinteressen. Aus allen solchen Wendungen ist unsäglich viel blinder Eifer und wilde Leidenschaft, Haß und Streit, vor allem aber Scheinwesen und Pharisäismus hervorgegangen, und es hat diese innere Entstellung dem Christentum weit mehr geschadet als alle Angriffe von außen her. Aber die Verurteilung des Pharisäis-

mus trifft nicht zugleich das Christentum selbst. Seine tiefere Seele hat sich der Verkehrung stets erwehrt, seine innere Geschichte ist ein fortwährender Kampf für die Wahrheit gegen den Schein, für das Wesen gegen den bloßen Namen.

Zu diesen inneren Verwickelungen kommt der unablässige Angriff von außen her, die mit den Fortschritten der Kultur notwendig wachsende Macht des Zweifels. Das Christentum hat den unmittelbaren Eindruck der Welt gegen sich, es kann mit ihm immer weniger zusammengehen. Um sich zu behaupten, muß es daher immer energischer eine Umwälzung der gesamten Weltansicht vollziehen, muß es aller sichtbaren Welt eine unsichtbare entgegensetzen und sie als die Seele aller Wirklichkeit verfechten. Dazu bedarf es nicht nur einer Aufrufung der ganzen Persönlichkeit, sondern auch eines Hindurchgehens durch Erfahrungen und Wandelungen, auch einer heroischen Erhebung der Gesinnung und des Wesens. Ein heroischer Charakter ist auch dieser Lebensführung bei aller Innigkeit und Weichheit nicht abzustreiten. Aber der Heroismus ist ein anderer als der antike; er ist ein Heroismus der reinen Innerlichkeit und der schlichten Menschlichkeit, ein Heroismus des Kleinen und Einfachen, die Stärke freudigen Glaubens und williger Aufopferung.

In den menschlichen und geschichtlichen Verhältnissen läßt das alles unsägliche Verwickelungen erwarten; mehr als irgend sonst wird die Geschichte ein mühsames Suchen des eigenen Wesens, ein Kämpfen um die eigene Höhe. Aber doch kein bloßes Kämpfen, sondern auch ein Siegen und Erneuern; wir brauchen nur von den einzelnen Phasen auf das Ganze zu blicken und von der äußeren Erscheinung zu den bewegenden Kräften vorzudringen, um eine gewaltige unserer Wirklichkeit eingesenkte Lebensmacht zu erkennen und tiefster Wirkungen auf das Ganze des menschlichen Seins innezuwerden.

Das Christentum hat eine neue Welt eröffnet und durch die Verknüpfung mit ihr dem menschlichen Wesen eine unvergleichliche Größe und Würde, der Lebensarbeit einen durchdringenden Ernst und eine wahrhafte Geschichte gegeben. Es konnte das Elend der Weltlage nicht einfach aufheben, aber es hat über jene Gesamtlage hinausgehoben und damit das Feindliche innerlich überwunden. Es hat das Leben nicht leichter, sondern schwerer gemacht, aber in einer ursprünglichen Tiefe hat es allen Druck vom Menschen genommen, indem es hier sein Wesen auf die Freiheit stellte und alle Fesseln des Schicksals und einer fertigen Natur zerbrach. Es hat keinen endgiltigen Abschluß, keine bequeme Ruhe gebracht, sondern es hat

den Menschen in die gewaltigsten, scheinbar aussichtslosen Kämpfe gestürzt, es versetzt sein ganzes Dasein in eine unablässige Erregung. Aber es hat nicht nur durch diese Kämpfe und Spannungen das Leben bedeutsamer gemacht, es hält stets ein Gebiet gegenwärtig, wohin der Kampf nicht reicht, und von wo sich Frieden über das Dasein ausbreitet. Mit dem allen hat es nicht nur die Individuen zu einer wesenerhöhenden Umwandelung aufgerufen, sondern auch den Völkern und der Menschheit die Möglichkeit einer steten Erneuerung, wir möchten sagen eine ewige Jugend eröffnet. Von allen Irrungen der Weltverhältnisse konnte es sich immer wieder in ein Reich des Glaubens und des Gemütes als in seine wahre Heimat zurückziehen, um dort seine Kraft zu sammeln, ja seine Gestalt zu erneuern. Alle Einwendungen der vordringenden Kultur, aller Widerspruch der wissenschaftlichen Arbeit berührten sein tiefstes Wesen gar nicht, weil es von Haus aus etwas Anderes und Höheres sein wollte als die bloße Kultur, weil es namentlich nicht eine vorhandene Welt abbilden oder weiterführen, sondern ein neues Reich schaffen wollte. So ist das Christentum bei allen seinen Problemen und Mißständen thatsächlich die bewegende Macht der Weltgeschichte, die geistige Heimat der Menschheit geworden; es erhält sich als solche auch da, wo der Widerspruch gegen die kirchliche Fassung das Bewußtsein beherrscht.

2. Die Lebensanschauung Jesu.

a. Vorbemerkungen.

Daß der Geist des Christentums inmitten einer gleichgiltigen oder feindlichen Welt so viel Macht gewann, und daß im Christentum selbst aller Wandel nicht einen beharrenden Grundstock, alle Spaltung nicht eine innere Gemeinschaft zerstören konnte, das verdankt das Christentum vornehmlich der überragenden Persönlichkeit und dem grundlegenden Lebenswerke Jesu. Als ein eminent geistiges war dieses Lebenswerk nicht möglich ohne einen Zusammenhang von Überzeugungen, ohne eine Art von Lebensanschauung; so wenig diese Lebensanschauung in die philosophische Gedankenbewegung aufgeht, sie darf auch bei unserer Untersuchung nicht fehlen, da alle Lebensbilder der christlichen Gemeinschaft auf sie zurückweisen und sie auch jenseit dieser Gemeinschaft den tiefsten Einfluss geübt hat.

Es begegnet aber die Darstellung der Lebensanschauung Jesu eigentümlichen Schwierigkeiten. Wohl geben die Reden der drei ersten Evangelien eine glaubwürdige Überlieferung, sie lassen tief in

die Seele des Mannes schauen und rücken auch ein Ganzes der Persönlichkeit dem Herzen jedes hingebenden Betrachters so nahe, wie ein Mensch dem Menschen nur sein kann. Einem Gesamteindruck nach ist Jesus uns durchsichtiger und vertrauter als irgend ein Held der Weltgeschichte. Aber nur so lange beharrt diese Nähe und Vertrautheit als wir jenen Gesamteindruck unbefangen im Ganzen hinnehmen; sobald wir ihn zerlegen, sobald wir den Thatbestand erklären und verstehen möchten, rückt jene Persönlichkeit in eine weite Ferne, erheben sich Fragen über Fragen, Rätsel über Rätsel, weicht der sichere Besitz einem mühevollen Suchen.

Voller Probleme ist zunächst Jesu Verhältnis zu seiner nationalen und geschichtlichen Umgebung. Ohne Zweifel war er aufs engste damit verwachsen, er hat hier zunächst seine Stellung gesucht und auch in den letzten schweren Zeiten seines Lebens die jüdischen Messiashoffnungen wohl umgewandelt und vertieft, nicht aber aufgegeben. Von dieser Besonderheit läßt sich sein Lebensbild nicht ablösen ohne die Gefahr einer farblosen und matten Verallgemeinerung. Aber man mag dieses Nationale und Historische noch so stark betonen und muss doch anerkennen, daß die Lebensarbeit sich in ihrer Substanz von diesen Schranken gänzlich befreit und selbständig ihren eigenen Weg geht, dass daher aus aller Besonderheit ungetrübt ein Universales, Allgemeinmenschliches, Zeitloses mit überwältigender Klarheit hervorscheint. Mag jene Besonderheit in den Bildern und Vorstellungen noch so vernehmlich mitschwingen, sie ist eine bloße Außenseite, sie reicht nicht an den Kern des Lebens, sie hemmt nicht seine reine Entfaltung und Wirkung. So darf jenes nationale und geschichtliche Gewand, ein Hauptstück der Lebensgeschichte Jesu, für unsere dem Wesentlichen zugewandte Betrachtung zurücktreten.

Aber wie viele Rätsel verbleiben auch bei einer Concentration auf die Seele jenes Lebens! Wie gelangte Jesus zu jener Gewißheit, jener Unmittelbarkeit der Gottesgemeinschaft und mehr noch zu jenem Bewußtsein eines einzigartigen Verhältnisses zu Gott, welches die belebende Grundlage seiner ganzen Wirksamkeit bildet? Wie kam er aus den einfachsten Lebensverhältnissen zu solcher geistigen Grösse, ja weltüberlegenen Hoheit, und vermochte wiederum auf dieser Höhe die schlichteste Einfalt und reinste Menschlichkeit zu bewahren? Wie konnte er in schroffem Gegensatz und härtestem Kampfe mit seiner Zeitumgebung eine umwälzende Erneuerung vollziehen und dabei eine so sichere Ruhe, eine so volle Unmittelbarkeit des Besitzes erlangen, daß gar keine Spuren des

Suchens, gar keine Mühen des Kampfes erscheinen, daß nichts Theoretisches, nichts Lehrhaftes störend zur Empfindung kommt, sondern die neue und grosse Wahrheit auftritt wie eine unangreifbare, selbstverständliche, allbezwingende Thatsache? Wie ward es möglich, dass in dieser Persönlichkeit eine Individualität ausgeprägtester, unvergleichlicher Art wirkt, daß aber diese Individualität ganz und gar ein Gefäß geistigen und göttlichen Lebens geworden ist, daß sie nirgends bloß naturhafte und zufällige Elemente der Arbeit zuführt, daß sie die große Aufgabe immer nur fördert, nie hemmt?

Solche und ähnliche, an sich genügend schwierige Fragen werden weiter erschwert durch die subjektive Stellung und Stimmung des Betrachters. Im besonderen war einem einheitlichen und charakteristischen Bilde wenig günstig die kirchliche Lehre von der Gottheit Jesu, sowohl weil sie die Persönlichkeit als von vornherein fertig nahm, als weil sie eine Scheidung zweier Naturen vollzog, deren Einheit sich nachher wohl dogmatisch dekretieren, nicht aber damit lebendig und anschaulich durchführen ließ. Vielmehr blieb im Christusbilde der Kirche eine Zweiheit: auf der einen Seite das Göttliche in weltüberlegener Höhe, aber von abstrakter und farbloser Art; auf der Seite des Menschlichen aber ein Überwiegen der weichen und leidenden Züge, eine Verkennung der heroischen Kraft, oft eine Wendung ins Sentimentale, namentlich wenn in dem Gesamtbilde das stellvertretende Leiden den ganzen Vordergrund einnahm.

Diese ungenügende Fassung des Menschlichen mußte namentlich zur Wirkung gelangen, sobald der Supranaturalismus der dogmatischen Lehre zurücktrat. Nun blieb lediglich das Bild des bloßen Menschen, und in ihm nahm man die einzelnen, durch lange Gewohnheit vertrauten Züge hin wie etwas Einfaches, Gegebenes, Selbstverständliches; man verkannte das Spezifische und das Umwälzende, die kühne Behauptung, die in dem Ganzen liegt; man vergaß, daß dieses Ganze mit seiner jugendlichen Frische, reinen Innerlichkeit, unermeßlichen Liebe gegenüber einer stumpfen, raffinierten, eigennützigen Welt ursprünglich aufzubringen war, und daß die allergrößte Heldenkraft dazu gehörte, dies zu vollbringen. Hatte sich aber einmal ein weiches und weichliches Christusbild in den Vorstellungen befestigt, so war es kein Wunder, daß von Draußenstehenden dagegen der Vorwurf der Mattheit und Unmännlichkeit erhoben wurde, wie davon auch heute wieder viel die Rede geht. In Wahrheit steht für jeden, der eine Empfindung dafür hat, was am Großen wahrhaft groß ist, und der geistiges Heldentum und selbstischen Lebensdrang zu unter-

scheiden vermag, die Persönlichkeit Jesu mit ihrem Lebenswerk zu hoch über derartigen Anfechtungen, um über diese auch nur ein einziges Wort zu verlieren.

Aber daß jene Persönlichkeit uns fortdauernd und gerade auch in der Gegenwart ein großes Problem bietet, das ist nicht zu leugnen. Das dogmatische Bild mit seinen mythologischen Zügen ist verblaßt, aber auch der Rückschlag dagegen mit seiner Neigung zur Rationalisierung und Verflachung beginnt seine Macht über die Gemüter zu verlieren. Mit voller Unbefangenheit können wir jetzt das Metaphysische, Übermenschliche, Göttliche in jener Persönlichkeit anerkennen, seine Verbindung mit dem Menschlichen aber in einer zutreffenderen und fruchtbareren Weise suchen, als es der Denkweise der ersten christlichen Jahrhunderte möglich war, die auch an dieser Stelle sehr dem Einfluß des Altertums unterlag. Erst nach Befreiung davon läßt sich eine lebendige und charakteristische Einheit des Gesamtbildes erstreben. Aber das alles enthält Voraussetzungen über das Ganze unserer Welt und fordert Umbildungen des Lebens, die sich einer gelegentlichen Erörterung entziehen. So halten wir uns im folgenden möglichst eng an die einzelnen Züge der besten Überlieferung.

b. Die Grundlagen der Lebensanschauung.

Wie in der Welt des Christentums überhaupt, so ist auch in der Lebensanschauung Jesu zu unterscheiden zwischen einem Grundbestande und einer Weiterbildung durch die Erfahrungen des Lebens. — Gemäß dem Bewußtsein der innigsten Gemeinschaft mit Gott, welches den sicheren Halt und den unversieglichen Quell alles Wirkens Jesu bildet, ist der Kern seiner Lehre die Verkündung einer neuen Welt- und Lebensordnung, des „Himmelreiches“, das sich in weitem Abstand, ja schroffem Gegensatz befindet zur ersten, natürlichen Lage, zum gewöhnlichen Thun und Treiben der Menschen, zur „Welt“. Die Gewißheit jener neuen Welt beruht nicht auf einer wissenschaftlichen Beweisführung und verwickelten Schlußfolgerung, sondern sie liegt unmittelbar in der Thatsache der lebendigen Gegenwart, die zunächst den Meister, dann aber auch die Jünger erfüllt. Daher erscheint das Himmelreich nicht als etwas Fernes, erst auf weiten Wegen und Umwegen Erreichbares, als ein Gegenstand bloßer Verheißung und Hoffnung, sondern als etwas ganz Nahes, unter uns mit einleuchtender Klarheit Gegenwärtiges, jeden Augenblick Ergreifbares, als eine volle Wirklichkeit auch in unserem Lebenskreise.

Es ist aber das neue Reich vor allem eine Sache der reinen Innerlichkeit; es liegt jenseit aller äußeren Leistungen und Geberden. Auch fordert es nicht eine Vielheit von Bethätigungen und stellt nicht verwickelte Aufgaben, sondern es faßt das ganze Leben zu einer einzigen That zusammen: zur vollen und ausschließlichen Hingebung an Gott, zum Aufgehen des ganzen Wesens in die Gemeinschaft mit Gott. Dies wird nunmehr das Gut aller Güter; was immer einen Wert haben soll, das muß damit verknüpft sein. In jener Gemeinschaft entwickelt sich ein reiner Zusammenklang des innersten Lebens, eine volle Mitteilung des Wesens, ein Reich allumfassender Liebe und unbedingten Vertrauens, ein sicheres Geborgensein des Menschen in der Güte und Barmherzigkeit des weltbeherrschenden Gottes, mit dem Allen aber unmittelbar die höchste Seligkeit. Hier läßt eine unendliche Liebe nichts verloren gehen und giebt selbst dem Geringsten einen Wert. Alle Sorgen und alle Kümmernisse erlöschen in der unmittelbaren Gegenwart des göttlichen Lebens, dem „Schauen“ Gottes; über alle Wirren und Gegensätze hinaus wird der Mensch in ein Reich des Friedens gehoben und mit einer überströmenden Freude an den Schätzen des neuen Lebens erfüllt.

Das Ganze ist zunächst rein innerer Art, aber auch die äußeren Verhältnisse verwandeln sich mit der neuen Ordnung. Der Mensch bleibt nirgends fremden Gewalten hilflos preisgegeben, auch das sinnliche Dasein untersteht der liebevollen Fürsorge des allmächtigen Gottes. Was irgend dem Menschen not ist, wird ihm zufallen, und es wird ihn nichts treffen, was ihm nicht zum Guten gereicht. Es entwickelt sich ein eigentümlicher Begriff des Glaubens, der in erster Linie die inneren Güter, dann aber das gesamte Ergehen betrifft. Es waltet die felsenfeste Zuversicht der Gewährung alles in vertrauender Gesinnung Erbetenen; denn können schon die Menschen, „die ihr doch arg seid“, den Ihrigen Gutes thun, wieviel mehr wird es Gott denen thun, die ihn bitten. So kann der rechte Glaube „Berge versetzen“. Demnach fehlt der neuen Welt, dem „Himmelreich“, nichts zur Vollkommenheit; es bleibt nichts Feindliches, das seine Seligkeit stören könnte.

Eine Nähe und Anschaulichkeit erhält diese Welt durch das die Gedanken stets begleitende und durchflechtende Bild von dem Familienleben, dem gegenseitigen Verhältnis der Eltern und Kinder. Wie hier sich einerseits eine liebevolle, aufopfernde, um Lohn und Dank völlig unbekümmerte Fürsorge, andererseits eine unbedingte Hingebung und ein sicheres, ja selbstverständliches Erwarten der Hilfe findet, wie nicht eine besondere Leistung, sondern das ganze

Sein, die bloße Gegenwart des Anderen Freude erregt, wie sich der Mensch als Ganzes giebt und den Anderen als Ganzes nimmt, so verhält es sich in weitaus gesteigerter und vollendeter Weise im Reiche Gottes. Das Menschliche kann dabei ein Bild des Göttlichen werden, weil es von vornherein im Licht des Göttlichen, in reiner und edler Weise gesehen wird. Daß so das neue Leben in den Gesinnungen und Verhältnissen des Familienkreises seinen angemessensten Ausdruck findet, das bekundet eine durchaus charakteristische Art, namentlich im Gegensatz zum antiken Idealismus. Denn bei diesem ist es das Bild des Staates, das die Gestaltung des Zusammenseins beherrscht, und die leitende Idee des Handelns bildet die Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit, welche Leistungen verlangt und nach ihrer Größe dem Einzelnen sein Ergehen zumißt. In dem neuen Reich der Gotteskindschaft hingegen verschwinden alle Unterschiede der Leistung wie auch der Kraft; von Haus aus sind alle Menschen Gott gleich nahe und ein Gegenstand gleicher Liebe; was hier gefordert wird, ist die Hingebung des ganzen Wesens, die Tiefe des Verlangens, die Innigkeit des Vertrauens zu Gott. Das aber ist jedem möglich, und das bedarf keines äußeren Werkes.

Je ausschließlicher alles an dieser einen Wendung des Wesens liegt, desto entschiedener wird darauf bestanden, daß sie ohne allen Abzug, ohne alle Gegenwirkung erfolge, daß alles Thun ausschließlich der einen Aufgabe diene. Wie selbst im täglichen Leben der Mensch alles aufwendet, um einen in seinem Acker verborgenen Schatz zu heben, die kostbare Perle zu finden, von der ihm Kunde ward, so muß noch viel mehr das unvergleichlich höhere geistige Gut unser ganzes Sinnen erfüllen. Bequeme Abfindungen werden hier unstatthaft, nichts Fremdes darf den Menschen beschäftigen. Denn was immer sein Streben anzieht, das muß in die Gesinnung dringen und die Hingebung an das höchste Ziel mindern: „wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz“. So erwächst ein schroffer Gegensatz zwischen einem Gott und einem der Welt zugewandten Leben; mit allem Ernst ergeht die Forderung, nicht zwei Herren zu dienen, auch alles Zögern und Zaudern hinter sich zu lassen. „Wer seine Hand an den Pflug legt und sieht zurück, der ist nicht geschickt zum Reich Gottes.“ Selbst nützliche, ja überaus wertvolle Dinge werden schädlich, sobald sie in einen Widerspruch mit der einen Aufgabe geraten; das Auge ist auszureißen, die Hand abzuhauen, wo sie den ganzen Menschen gefährden. Alles Erwägen und Schwanken weicht dem einen Gedanken: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und

litte Schaden an seiner Seele"? Von solcher Höhe der Gesinnung und Betrachtung erfolgt eine kräftige Abweisung des Strebens nach Reichtum und irdischem Besitz, der Hingebung an die niederdrückenden Sorgen des Alltages, des Vorausdenkens und Grübelns in die ferne Zukunft; „es ist genug, daß ein jeglicher Tag seine eigene Plage habe". Die Sorge um das ewige Leben und die Freude an seinem Besitz vermag den Menschen über alle diese Dinge hinauszuheben.

Zugleich erwächst eine eigentümliche Schätzung menschlicher Lebens- und Gemütslagen: was immer ein kräftiges Verlangen, einen Hunger und Durst nach dem ewigen Leben erweckt, das wird hochgehalten, verworfen hingegen, was an die fremde Welt kettet und ihr Wert verleiht. Da aber alles äußere Gelingen und Behagen dies thut, so vollzieht sich eine völlige Umkehrung der üblichen Schätzung der Menschen und Dinge. Als dem Himmelreich nahe gelten die Armen und Leidenden, die Niedriggestellten und Unterdrückten, als ihm fern die Reichen und Gewaltigen; denn jene kommen so viel leichter zum Bewußtsein ihrer Hilfsbedürftigkeit, zur Sehnsucht nach dem höheren Leben. Nicht minder erscheinen im Vorteil die Ungelehrten und Unzünftigen gegenüber den Klugen und Weisen, die sich fertig wähnen und ihr Genügen bei sich selbst finden. Ja wie nach alltäglicher Erfahrung der Mensch am meisten schätzt, was er verlor, so erscheint auch der vom Guten Verirrte, der Sünder, als ein Gegenstand besonderer Sorge; den verlorenen Sohn treibt nicht nur eine stärkere Glut des Verlangens zur Rückkehr in die Heimat, ihm scheint auch eine grössere Innigkeit väterlicher Liebe entgegenzuschlagen.

In verwandter Gedankenrichtung erscheinen dem neuen Reich vornehmlich nahe die Menschen friedfertiger und sanftmütiger Art, diejenigen, deren Lauterkeit des Wesens und Reinheit des Herzens unberührt blieb von den Verwirrungen der Welt, die Menschen schlichten und einfachen Gemütes, denen die Verwickelungen des Lebens nicht den Sinn für das geraubt haben, was vor allem not thut. Wir gewahren in diesem Allen das tiefe Sehnen und energische Streben einer großen und reinen Seele von einem raffinierten Kulturstande mit der Stumpfheit und Unwahrhaftigkeit seines Empfindens zur Ursprünglichheit und Einfalt einer idealen, von der Verfälschung unberührten Natur; hinter dem gewohnheits- und gewerbsmäßigen Treiben, der Starrheit und Enge der alltäglichen Lebensführung eröffnet sich hier aus dem Grundverhältnis des Menschen zu Gott ein reiches, ununter-

brochen fortquellendes Leben; in der Tiefe und Stille des Gemütes ersteht das Heiligtum einer neuen Welt.

In solchen Zusammenhängen bestärkt sich jene Schätzung des Kindeslebens. Das Kind — offenbar wird vornehmlich an das zarte, hilflose Kindesalter gedacht — in der Schlichtheit seines Wesens und der Unbefangenheit seiner Hingebung, seinem Hangen an anderen und seinem Leben mit anderen, wird das rechte Vorbild derer, die nach Gott verlangen; es ergeht für den Eintritt in das Reich Gottes die Forderung umzukehren und zu werden wie die Kinder. Das Kindeswesen wird nun allererst dem geistigen Auge der Menschheit erschlossen. Das Kind erscheint als etwas Heiliges und Unantastbares, als von göttlicher Liebe behütet und dem göttlichen Wesen besonders nahe; „ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht meines himmlischen Vaters“. In solchen schlichten Sätzen erscheint die gewaltigste Umwälzung menschlichen Empfindens. Auch das spätere Altertum hat sich viel mit dem Kinde und seinem Leben befasst, in Kinderstatuen fand seine Kunst einen Lieblingsvorwurf. Aber es sah in dem Kinde keineswegs den Keim und die Ahnung einer neuen reineren Welt, sondern lediglich die volle und frische Natur; jene Kunstwerke „geben durchweg das Drollige, Schalkische, Lustige, auch wohl das Zänkische und Diebische, vor allem aber diejenige derbe Gesundheit und Kraft, welche ein Hauptattribut des Kindes sein sollte“ (Burckhardt). So ist die innere Kluft beider Welten nirgends deutlicher als in der äußeren Annäherung.

In dem neuen Leben streben Ernst und Milde zu vollem Gleichmaß. Indem sich die rettende Thätigkeit vornehmlich der Schwachen und Verirrten, der Mühseligen und Beladenen annimmt und alle Schuld durch verzeihende Gnade tilgt, indem ferner nicht starre Normen, sondern das Gesetz der Liebe und die Innerlichkeit der Gesinnung alle Verhältnisse beherrschen, erweist sich das Joch als sanft und die Last als leicht. Nicht um zu zerstören und zu verderben, sondern um zu erhalten, das Verlorene zu suchen und selig zu machen, ist des Menschen Sohn gekommen. Aber zugleich wächst unermeßlich der Ernst des Lebens. Eine übersinnliche Ordnung erstreckt sich in unser Dasein, und die Forderung eines heiligen Willens giebt unserer Entscheidung eine ungeheure Spannung. Es gilt das Heil der unsterblichen Seele. Wie ein kostbares Gut ist sie dem Menschen anvertraut; über seine Verwaltung muß und wird er dereinst Rechenschaft ablegen. Unwiederbringlich ist der Augenblick, und seine Folgen reichen in alle Ewigkeit.

c. Die Religion und die Ethik Jesu.

Es liegt in der Natur einer so tiefen Wandelung, zunächst die Gebiete zu ergreifen, wo der Mensch als Ganzes wirkt und sich als Ganzes zeigt. So erfolgt kein Eingehen auf die Verzweigung der Lebensarbeit; neben dem Grundverhältnis zu Gott ist es allein das Verhältnis zum Menschen als Menschen, welches sich deutlich entwickelt. Alle Aufgaben fassen sich zusammen in die Forderung, Gott zu lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt, und den Nächsten wie sich selbst. Nur die Religion und die Moral heben sich selbständig heraus, nicht als abgesonderte Gebiete, sondern als zusammengehörige Seiten eines einzigen Lebens. Gottesliebe und Menschenliebe bilden ein untrennbares Ganzes.

Die Beziehungen der Menschen untereinander ruhen durchaus auf der Wesensgemeinschaft des Menschen mit Gott, erst von Gott aus gewinnen die Menschen einen inneren Zusammenhang, in der Religion allein begründet sich demnach die Moral. Andererseits aber bildet das moralische Handeln, die Humanität, eine unerläßliche Bewährung der Religion; die Religion erweist darin ihre Echtheit, daß sie den Menschen zu hilfreichem, selbstverleugnendem Handeln führt. So einfach das scheint und so wenig neu es im Lehrgehalte ist, in Wahrheit vollziehen sich damit größte Umwandelungen und Vertiefungen.

Die Religion ist hier ein völliges Aufgenommensein in das Leben mit Gott, eine ununterbrochene Wendung des ganzen Wesens dahin, jene erhöhende und beglückende Einigung der Gesinnung, zu deren Bezeichnung der Ausdruck „Liebe" dient. Als Kern alles Lebens wird sie nicht zu dem übrigen Thun eine nachträgliche Ergänzung bilden, sondern von vornherein in allem als seine Seele wirken. Ist die Religion in diesem Sinne Alles, so wird es verfehlt, sie in etwas Besonderes zu setzen; es erfolgt die kräftigste Austreibung alles vermeintlich religiösen Thuns, das sich von dem allgemeinen Leben ablöst und mit dem Schein einer besonderen Vornehmheit, ja ausschließlichen Heiligkeit umkleidet. Namentlich wird das zu einer Gefährdung der einfachen Grundgebote der Liebe und Barmherzigkeit; leicht werden sie durch jenes zurückgedrängt, ja aufgehoben. Nun aber sind nur jene allgemeinen Ordnungen unverbrüchliche Gebote Gottes, jenes Besondere hingegen ist nicht mehr als eine menschliche Einrichtung. Es bedeutet daher eine verhängnisvolle Verkehrung, wenn um jener Satzungen willen die ewigen Gebote vernachlässigt werden und sich die Empfindung für das Wohl und Wehe der Mitmenschen abstumpft. So die entschiedenste Verwerfung alles partiku-

laren, sich in der Absonderung gefallenden Frommseinwollens; höher gilt das einfache Gebot, Vater und Mutter zu ehren, als alle Tempelgabe.

Ferner wirkt eine solche Begründung der Religion im Ganzen des Wesens zu einer Verwerfung alles Äußerlichen, aller Formeln und verwickelten Einrichtungen samt ihren spitzfindigen Unterscheidungen von Erlaubtem und Unerlaubtem. Auch die blendendsten religiösen Leistungen (Weissagen, Wunderthun u. s. w.) überragt die schlichte, opferbereite That, das Kennzeichen echter Frömmigkeit. An den Früchten sollen wir erkennen; nicht wer Herr, Herr sagt, sondern wer den Willen des himmlischen Vaters thut, ist Gott wohlgefällig.

Den höchsten Gipfel erreicht aber der Unwille über die Entstellung der Religion in der Brandmarkung alles vordringlichen und selbstbewußten Thuns auf religiösem Gebiet, alles Schaugepränges vor den Menschen, alles hierarchischen Gebahrens. Da in Wahrheit alle gleichmäßig auf die göttliche Liebe und Gnade angewiesen sind, so bekundet ein Mehr- und Besserseinwollen stets eine innere Unwahrhaftigkeit. So jene energische und eindringliche Warnung vor der Heuchelei, dem „Sauerteig der Pharisäer", worunter offenbar nicht jene grobe Art der Heuchelei verstanden wird, die das direkte Gegenteil der wirklichen Meinung ausspricht, sondern jene feinere der inneren Unwahrhaftigkeit, wo das, was die Oberfläche einnimmt und den Verkehr mit den Anderen beherrscht, den Grund des Wesens gleichgiltig läßt, und wo die Beschäftigung mit dem Göttlichen sich verquickt mit Schlauheit, Herrschsucht und Eigennutz. Bei so dunklem Gegensatz erglänzt um so heller jene echte Frömmigkeit, welche in Demut die göttliche Gnade empfängt und in stiller, unermüdlicher Liebe die dankbare Gesinnung bekundet.

Bei der Ethik Jesu liegt das Eigentümliche einen Schritt weiter zurück, als es oft gesucht wird. Es besteht nicht in einzelnen auffallenden und überraschenden Sätzen; wer die griechischen und jüdischen Schriftsteller jener Zeit einigermaßen kennt, der vermag die meisten Lehren in ähnlichem Wortlaut schon vorher aufzuweisen. Aber neu ist der Geist, die lebendige Kraft, welche alle Lehren durchdringt; sie macht auch das Alte neu, das Einfache groß. Denn während sonst mehr ein Streben und Ringen der bloßen Individuen vorlag, feinsinnige Reflexionen der Denker oder weiche Stimmungen empfindender Seelen, ist hier eine das ganze Wesen umfassende Wirklichkeit gewonnen; die einzelnen Sätze werden ein Ausdruck, ein Zeugnis

eines ursprünglichen, ununterbrochen wirksamen Lebens. Auch die schwersten Forderungen erhalten jetzt die Kraft, ja die Gewißheit der Erfüllung; was in seiner Vereinzelung paradox scheinen könnte, das wird in dem neuen Zusammenhange selbstverständlich; überwunden ist alle Mattigkeit und Unbestimmtheit, welche den früheren Entwürfen anhaftete. So ist eine große Fortbewegung unverkennbar. Der bloße Gedanke ist zur That, das Sollen und Wollen zur lebendigen Wirklichkeit geworden.

Demgemäß zeigen alle Hauptlinien der neuen Gestaltung zugleich mit der Anknüpfung an das Frühere die fruchtbarste Fortbildung. Es entspricht dem allgemeinen Zuge der Zeit, die moralische Aufgabe nicht in das äußere Werk, sondern in die Innerlichkeit der Gesinnung zu setzen. Aber zu seiner vollen Befriedigung fehlte diesem Verlangen eine selbständige und allumfassende Innenwelt; so blieb das Seelenleben des Individuums vereinzelt, und all sein mühsames Thun konnte für das Ganze, ja für den Grundbestand des eigenen Wesens verloren scheinen. Das erfährt nunmehr eine vollständige Umwandelung, indem die Vereinigung mit Gott den Menschen in eine reine Innenwelt versetzt und ihn völlig darin aufnimmt. Was in solcher Innenwelt geschieht, hat hier unmittelbar eine Wirklichkeit und einen Wert. Die völlige Unterordnung der Leistung unter die Gesinnung ist jetzt nicht eine hochfliegende Behauptung, ein keckes Wagnis subjektiver Stimmung, sondern sie ist eine schlichte, ja selbstverständliche Thatsache, weil die Handlung von vornherein nicht auf die umgebende Welt, sondern auf das innerlich gegenwärtige Reich Gottes geht. Vollendet sie sich aber in der reinen Innerlichkeit, so hat das äußere Werk nur zu bekunden, was hier geschah; es empfängt allen Wert aus jenem belebenden Grunde. Die Gesinnung aber wird aus einer matten Stimmung zur lebendigen Bethätigung. Damit verlieren die Unterschiede größerer oder geringerer Ausdehnung des Wirkens alle Bedeutung; das Kleine wird dem Großen überlegen, wenn es in der Gesinnung irgend voransteht. Zur Anschauung bringt diese Umwandelung das Gleichnis von den Talenten: nicht wie viel natürliches Vermögen eingesetzt, noch wie viel äußerer Erfolg erreicht ist, sondern allein dieses, daß in treuer Gesinnung die ganze, wenn auch noch so geringe Kraft aufgeboten wird, diese sittliche Leistung ist es, welche den Wert der Handlung bestimmt. Damit ist eine völlige Befreiung von dem Schicksal der natürlichen Begabung und dem Zufall des äußeren Erfolges vollzogen und der Wert des Menschen allein darauf begründet, was der eigenen That, der That des ganzen

Wesens angehört. Die Macht des äußeren Schicksals hatte schon Plato gebrochen, indem er alle Größe des Menschen und allen Wert des Lebens in die Kraft und Harmonie des Inneren setzte; aber im Inneren selbst verblieb ein anderes, noch gewaltigeres Schicksal: die Schranken des geistigen Vermögens; von ihm konnte nur eine Wendung zur wesenbildenden That befreien, und diese Befreiung hat Jesus vollzogen.

Solche Verinnerlichung der Moral ist zugleich eine Hinaushebung über alle äußerlichen Formeln und Vorschriften; fernerhin kann keine von draußen auferlegte Satzung den Menschen binden. Aber dafür erfolgt von innen her, auf dem eigenen Boden der Freiheit, die strengste Bindung des ganzen Wesens an ein geistiges Gesetz. Wo es gilt, das Dasein bis zu seiner tiefsten Wurzel und in seiner ganzen Ausdehnung zu gewinnen, da werden auch die unscheinbarsten Lebensäußerungen, die leisesten Gedanken ein Gegenstand der sittlichen Schätzung. So sehen wir es ausgeführt in dem Verbot aller und jeder Feindseligkeit, aller und jeder geschlechtlichen Unlauterkeit, aller und jeder Unwahrhaftigkeit, nicht bloß der in greifbaren Thaten bekundeten und unter Menschen strafbaren. Nirgends werden dabei bequeme Kompromisse mit der fremden Welt geduldet, sondern ohne allen Abzug soll der Idealstand verwirklicht, die hohe Forderung erfüllt werden. Es erwächst das Ideal einer Vollkommenheit des ganzen Wesens, eines sittlichen Gottgleichwerdens, „seid vollkommen, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist“.

Ein zweiter Hauptzug der hier eröffneten Moral ist der weiche Charakter der Milde, Demut, Feindesliebe. Auch an dieser Stelle bedarf es aber einer deutlichen Abgrenzung des Charakteristischen, um die neue Leistung richtig zu schätzen. Es giebt eine Weichheit aus schwerer Erfahrung des Leides, aus einem Bewußtsein der Nichtigkeit aller menschlichen Dinge und einer Verstricktheit aller Menschen in ein gemeinsames unvermeidliches Elend: eine Weichheit der Schwäche; es giebt eine andere Weichheit aus einem freudigen Dankgefühle über große Güter, welche dem Menschen zugefallen, über reiches Wohlwollen und Liebe, die ihm unverdienterweise geschenkt sind: eine Weichheit der Stärke. Jene Art wird vornehmlich ein mitleidiges Empfinden erregen und mit einer matteren Art der Hilfleistung wohl in einer gegebenen Lage das Elend mildern, nicht aber eine neue Lage zu schaffen wagen; diese dagegen wird das Leid in seiner ganzen Ausdehnung aufsuchen, angreifen und, wenn auch nicht gänzlich aufheben, so doch von innen her, durch den Aufbau eines Reiches der Liebe, siegreich überwinden. Dort eine Verfeinerung natürlicher Empfin-

dungen, hier eine Erneuerung in der Tiefe des Wesens. Jenes im Ausgang des Altertums, dieses in der Moral Jesu. Hier giebt den Grundton die Überzeugung, daß der Mensch durch unendliche Liebe aus elender Lage ohne sein Verdienst befreit und in volle Seligkeit versetzt ist; die uns umfangende Macht des Bösen ist durch göttliche Gnade gebrochen, ein ewiges Leben eröffnet. Daraus strömt eine überquellende Freude und Dankbarkeit, eine Gesinnung der Sanftmut und Friedfertigkeit. Nun heißt es, was immer Menschen an Übel zufügen mögen, nicht mit Gewalt und Haß abzuwehren, sondern durch Nachgiebigkeit und Liebe von innen her zu besiegen. Alles Böse ist ohne Maß zu vergeben, entsprechend der unbemessenen Vergebung, die der Mensch von Gott erwartet und empfängt.

In diesem neuen Reich kann der Mensch nicht darauf sinnen, anderen voranzustehen und für sich etwas vorauszuhaben. Sondern es wirkt die Überzeugung des gänzlichen Angewiesenseins auf die erbarmende Gottesliebe zu tiefer Demut und freudiger Willigkeit, sich unterzuordnen und den Anderen zu dienen, „gleichwie des Menschen Sohn gekommen ist, nicht daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene“. So eine Abweisung alles Rechtens mit anderen, alles Verweilens bei ihren Fehlern. Diese Stimmung herzlicher Milde klingt durch in der Äußerung Jesu über die Stellung der Menschen zu seinem eigenen Werk: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns.“

Aber noch über das Verlangen friedfertiger Milde und dienstwilliger Arbeit hinaus ergeht die Forderung, auch die Feinde in die liebevolle Gesinnung einzuschließen und ihnen freudig wohlzuthun. Auch hier ist die Lehre nicht völlig neu, neu aber ist die Umwälzung des Lebens, welche das Unmögliche möglich macht, die nicht eine bloße Forderung stellt, sondern eine Kraft erzeugt, sie zu befriedigen. Denn unzweifelhaft widerspricht jene Forderung dem natürlichen Empfinden; sie wäre unerfüllbar, würde nicht gegenüber dem Gebiet jenes Empfindens ein neues Grundverhältnis der Menschen untereinander eröffnet. Das aber geschieht durch die gemeinsame Gotteskindschaft; sie verbindet die Menschen von innen her zu engster Verwandtschaft und vermag eine das tiefste Wesen bewegende Liebe zu entwickeln, dadurch aber alle harten Affekte aufzulösen und alle Feindschaft in Brüderlichkeit zu verwandeln.

Mit den bisher erörterten Zügen steht in engem Zusammenhang das Verschwinden aller sozialen Unterschiede gegenüber der einen großen Aufgabe. Auch das entspricht einer allgemeinen Bewegung der Zeit, aber die als bloße Theorie wenig wirksame Forderung erlangt

hier die Kraft voller Durchführung, weil das Leben thatsächlich seinen Kern in eine Tiefe reiner Menschlichkeit verlegt, wohin die Unterschiede der Stellung, Bildung u. s. w. nicht reichen. Das Menschliche im Menschen wird zur Hauptsache, wo die Gotteskindschaft das Fühlen und Streben beherrscht.

Der offene Sinn für alles menschliche Ergehen zusammen mit dem hilfreichen, aufopfernden Charakter der hier entwickelten Moral wirkt zu besonderer Empfehlung der Sorge für die Armen und Hilfsbedürftigen; alle Habe den Armen zu geben, das erscheint als die Vollendung des Thuns. Ein Aufspeichern des Reichtums, ein zusammenscharrender Geiz wird mit aller Strenge abgewiesen. Dabei nimmt der Grundgedanke nicht selten die Wendung, daß durch die rechte Nutzung der irdischen Güter Schätze im Himmel zu gewinnen seien, und daß schon die bloße Weltklugheit gebiete, sich Freunde zu machen „mit dem ungerechten Mammon, auf daß, wenn ihr nun darbet, sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten“.

So werden schwerste Forderungen gestellt und eine völlige Erhebung über die gewöhnliche Lebensführung verlangt. Aber auch der höchsten Leistung bleibt der Gedanke fern, daß der Mensch sich irgend ein überschüssiges Verdienst erwerbe, und bei Gott der eine vor dem anderen etwas voraushaben könne. Auch wer alles erfüllt, bleibt ein „unnützer Knecht“ und hat nur gethan, was seine Schuldigkeit war. Ja der Meister selbst lehnt es ab, „gut“ genannt zu werden. „Was heißest du mich gut? Niemand ist gut, denn der einige Gott.“

Der Gegensatz des Reiches Gottes zum Reich der Welt scheint eine völlige Abwendung von der nächsten Wirklichkeit, eine Gleichgiltigkeit gegen alles sichtbare Leben zu empfehlen. Aber die Erhebung über die Welt wird keine Weltflucht. Das neue Reich soll auch innerhalb der Welt seine Macht erweisen, wie ein Sauerteig alle Verhältnisse durchdringen, wie ein mächtiger Baum alles überschatten. Bei aller Unscheinbarkeit der ersten Gestalt ist es der weitesten Wirkungen fähig. So ergeht die dringlichste Aufforderung zur rastlosen Thätigkeit an die, welche das Licht der Welt sind, daß sie ihr Licht leuchten lassen vor den Menschen und predigen auf den Dächern; das „Salz der Erde“ darf seine Schärfe nicht verlieren. Demnach wirkt das Reich Gottes kräftig zur sichtbaren Welt zurück, und die Verinnerlichung des Daseins bleibt fern von müder Vereinsamung.

Wir sehen damit eine durchaus ursprüngliche und wahrhaftige, in ihrer Einfachheit umwälzende Wirklichkeit aufsteigen. Alles ist

hier jugendlich und frisch; das Ganze durchflutet der gewaltigste Drang, die gesamte Welt für das wahre Leben zu gewinnen; wie aber das Neue nicht eines neben anderem, sondern das Ganze sein will, so soll es nicht irgend einmal im Lauf der Zeit zur vollen Wirkung kommen, sondern gleich jetzt sich durchsetzen und alles unterwerfen. Damit gerät das Dasein in tiefste Erregung und Bewegung, nicht aber in unruhige Hast und ungestüme Leidenschaft. Denn alles Streben trägt in sich die volle Sicherheit eines persönlichen Besitzes, und über allem Wirken nach außen schwebt die Hoheit eines von seligem Frieden erfüllten Lebens.

d. Der Zusammenstofs mit der Welt.

Nach Entwickelung der eigentümlichen Art des neuen Lebens gilt es nun, seine Berührung mit der menschlichen Lage und der vorgefundenen Welt zu betrachten. Diese Berührung wird bald ein feindlicher Zusammenstoß, aber in ihm erfolgt nicht nur eine siegreiche Bewährung, sondern auch eine bedeutsame Weiterbildung der neuen Welt; die volle Kraft und Tiefe erschließt sich erst in der Überwindung des Widerstandes. Das Verhältnis zur Zeit und Umgebung ist hier von besonderer Bedeutung wegen der einzigartigen Stellung, welche Jesus nach seiner eigenen Überzeugung und bald auch im Glauben seiner Anhänger einnimmt. Denn er verkündet nicht bloß als eine allgemeine Wahrheit die Thatsache eines Reiches Gottes, sondern eben jetzt und durch ihn soll es unter uns verwirklicht werden und auch das geschichtliche Dasein beherrschen. „Die Zeit ist erfüllet, und das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen.“ So wird die Menschheit zu einer großen Entscheidung aufgerufen.

Aber die Antwort der Zeitgenossen bleibt nicht lange ungewiß. Es ergiebt sich bald, daß die Menge wohl durch den unmittelbaren Eindruck der großen Persönlichkeit für den Augenblick angezogen, nicht aber fest und bleibend gewonnen wird, daß dagegen die leitenden Gewalten schroff ablehnen. Die offizielle Religion wird, wie so oft auch innerhalb des Christentums, zum schlimmsten Gegner eines ursprünglicheren und wahrhaftigeren Lebens. So kommen die Eingeladenen nicht zu dem ihnen bereiteten Feste, das Dunkel wird dem Lichte vorgezogen, das dringendste Bedürfnis der Zeit mit kühler Gleichgiltigkeit oder feindseliger Abweisung behandelt. Ja, die Abweisung wächst zu harter Anfeindung. Das Gute wird mit äußerlich überlegener Macht angegriffen und verfolgt; wie Lämmer unter den

Wölfen steht die kleine Minderzahl seiner Anhänger inmitten einer feindseligen Welt. Und selbst diese Wenigen erscheinen bei aller Treue ihrer Hingebung und aller Innigkeit ihrer Liebe ihrem geistigen Vermögen nach den Forderungen des Aufbaues einer neuen Welt bei weitem nicht gewachsen; den einzigen Apostel großen Stiles hat Jesus erst nach seinem Tode gewonnen. Nicht einmal im Kreise seiner nächsten Angehörigen scheint er irgendwelches Verständnis gefunden zu haben; er, der Mann weichster Empfindung und überströmender Liebe, hat sein Lebenswerk ohne alle menschliche Hilfe und Stütze einsam verrichten müssen.

Solcher Konflikt muß eine schwere Erschütterung bewirken. Das Ungöttliche widersteht dem eigenen Werk Gottes, die göttliche Liebe scheint gehemmt durch menschliche Bosheit und unvermögend, ihre Gewalt zu brechen.

Daß diese Probleme auch an Jesu persönlicher Empfindung nicht leicht vorübergingen, das bekundet deutlich genug die Überlieferung trotz des verklärenden Lichts, das sie auf jenen Zusammenstoß zurückwirft. Ohne Zweifel hat Jesus das Nichtverstehen der Freunde, die Gleichgiltigkeit der Menge, den leidenschaftlichen Haß der zünftigen Gegner, die Unsicherheit und Einsamkeit seiner Lebensstellung schwer empfunden und ist durch die scheinbare Zurückhaltung des Göttlichen in tiefe innere Bewegungen und Kämpfe versetzt worden. Aber ebenso gewiß wie solche Kämpfe ist die Thatsache eines vollen und reinen Sieges. Gegenüber der lebendigen inneren Gegenwart des Gottesreiches versinken alle Zweifel und Sorgen, die äußeren Widerstände zerschellen an der inneren Hoheit des Guten. Der Triumph des Bösen kann nur vorübergehend und scheinbar sein; das Gute behält seine unvergleichliche Überlegenheit und wird schließlich auch nach außen einen vollen Sieg davontragen; der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist und bleibt der Eckstein und wird als solcher auch befunden werden. Auch hebt das Bewußtsein der inneren Gemeinschaft mit Gott über alle Einsamkeit hinaus und läßt in aller Verwerfung und Bekämpfung keine Bitterkeit gegen die Menschheit aufkommen, sondern sie mit unverminderter Liebe umfassen.

So bleiben alle Werte und alle Forderungen der neuen Wirklichkeit in Kraft, aber der Widerstand einer übermächtigen feindlichen Welt hat den Gesamtanblick verdüstert, dunkle Schatten begleiten jetzt den Aufgang des Lichts. Der Sieg ist nun kein unmittelbarer, sondern er erfolgt unter hartem Kampfe und mit schweren Verlusten; die Freude keine ungetrübte, denn nicht nur geht der Weg zu ihr

durch Mühsal und Leid, sondern auch in die Vollendung hinein klingt eine tiefe Wehmut über die Stärke des Widerspruchs und seine schmerzlichen Folgen. Das Kommen des Göttlichen, das allen zur Seligkeit verhelfen sollte, gereicht vielen zum Verderben; was den Frieden bringen wollte, hat das Schwert gebracht und erzeugt herbe Zwietracht, selbst die natürlichen Bande werden in den Kämpfen darüber aufgelöst; „des Menschen Feinde werden seine eigenen Hausgenossen sein". Die Überlieferung mag hier nicht selten Erfahrungen und Stimmungen späterer Zeiten in das Lebensbild Jesu eingetragen haben, gewiß ist auch bei ihm eine Ablösung der Gedanken von der Gegenwart und eine Richtung auf die Zukunft, gewiß die Hoffnung eines Wiederkommens des Messias zum Gericht und zur Herstellung eines Reiches Gottes auf Erden.

Damit erweitert sich der Kreis der Wirklichkeit, und es wird die gläubige Erwartung ein wesentliches Stück des frommen Lebens. Der Ernst des Daseins, die Folgenschwere der Entscheidung ist noch erhöht. In dem eigenen Kreise des Gottesreiches aber wird durch das Wachstum der Aufgabe und die Schroffheit des Gegensatzes das Leben um so innerlicher und der Zusammenhang der kleinen Schar um so enger. Jenes Reich erscheint jetzt als eine sichere Zuflucht und als ein fester Besitz gegenüber den Angriffen der Feinde und den Stürmen des Lebens; inmitten aller Anfechtungen und Unruhen wächst die innere Seligkeit des Friedens. Gegenüber der Außenwelt aber wird das rechte Benehmen jetzt namentlich ein treues Festhalten des einmal Ergriffenen, ein tapferes Ausharren in allen Verfolgungen, ein williges Ertragen auch des schwersten Leides, eine völlige Verleugnung seiner selbst. Die Gemeinschaft der Glieder des Reiches Gottes wird bei aller Erwartung künftiger Herrlichkeit zunächst eine Gemeinschaft des Leides. „Wer sein Kreuz nicht auf sich nimmt und folgt mir nach, der ist mein nicht wert." Zugleich wird in der gewaltigen Erregung die Forderung der unbedingten Anerkennung und der ausschließlichen Erstrebung des einen Zieles noch eindringlicher, alles Mittlere und Schwankende wird auf die feindliche Seite gedrängt, so daß es nunmehr heißt: „wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreuet"; ja jene Forderung treibt zu dem harten, kaum begreiflichen und doch unerläßlichen Wort: „wer nicht hasset seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Bruder, Schwester, auch dazu sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein".

Aber inmitten aller erschütternden Kämpfe behauptet sich nicht

nur die volle Zuversicht eines endgiltigen Triumphes, einer reinen Seligkeit, sondern das Leid verliert seine Starrheit und Unvernunft durch den Gedanken, daß alles durch göttlichen Ratschluß so verordnet ist, wie es geschieht, nichts hingegen aus bloßer Willkür und Bosheit der Menschen bereitet wird; ja es verklärt sich von innen her durch den Gedanken der erlösenden Liebe. In allen Verfolgungen und angesichts des nahen äußeren Unterliegens entwickelt sich die Überzeugung, daß das Leid des Gerechten der Versöhnung und Errettung der Anderen dient. So bleibt allem Leid die Liebe überlegen und erringt schließlich einen vollkommenen Sieg über die feindselige Welt. Auch die Thätigkeit erfährt keine Verzögerung, mit vollem Mut wird der letzte, entscheidende Schritt gethan, der Angriff auf die Hochburg des Feindes gewagt.

Spätere Zeiten haben in dem Bilde Jesu das sühnende Leiden besonders hervorgehoben und es von dem übrigen Leben beinahe abgelöst; in Wahrheit ist das Ende in enger Verbindung mit dem gesamten Leben zu verstehen, soll nicht über dogmatischen Spekulationen seine wahrhaftige Größe schweren Schaden erleiden. Eben in seinem einfachen Thatbestande hat das Drama, das hier vorgeht, eine unvergleichliche Größe. Das Edle und Reine erleidet äußerlich einen schmählichen Untergang, aber nicht nur erweist es in ihm innerlich seine siegreiche Überlegenheit, eben das Ausharren und Leiden ist das Hauptmittel geworden, das Lebenswerk und die Persönlichkeit der Menschheit unverlierbar gegenwärtig zu halten, nicht als ein bloßes Objekt historischer Erinnerung, sondern als einen bleibenden Quell neuen Lebens. Daß Jesu Jünger von seiner sinnlichen Auferstehung felsenfest überzeugt waren, beweist freilich nicht die Thatsächlichkeit einer solchen, ist aber ein beredtes Zeugnis für den überwältigenden Eindruck seiner Persönlichkeit auf ihr Gemüt; wichtiger für die Menschheit ist die Thatsache, daß diese Persönlichkeit ihrem Inneren mit so starkem Zwange gegenwärtig blieb, daß sie ihr ganzes Leben und Sein in den Dienst der geschmähten und verfolgten Sache stellen mußten. Die Hauptsache aber ist, daß von der hier gewonnenen Verkörperung aus die neue Welt sich gegen die mächtigsten Widerstände siegreich aufgekämpft hat, zur Hauptwirklichkeit der Menschheit, zur Seele ihres Geisteslebens geworden ist und in ununterbrochenem Strom Beweise des Geistes und der Kraft liefert.

e. Die bleibende Bedeutung.

Für die neue Welt behauptet das Lebenswerk und mit ihm die Lebensanschauung Jesu durch allen Wechsel der Zeiten eine beherrschende Stellung. Gewiß erschöpft sich das Christentum nicht in die eine Persönlichkeit, noch sind in dieser schon alle Probleme gelöst, welche die weitere Bewegung hervortrieb. Denn eine selbständige Aufgabe blieb der Ausbau der neuen Wirklichkeit zu einer großen Welt, die Auseinandersetzung mit dem allgemeinen Leben. Es eröffnete das unermeßliche Verwickelung und Arbeit, es verlangt eine stete Neuerzeugung geistiger Kraft, es macht die Sache zur Angelegenheit der ganzen Menschheit. Aber das alles gefährdet nicht im geringsten eine bleibende und überragende Bedeutung der begründenden Persönlichkeit. Hat doch überhaupt die große Persönlichkeit auf dem Gebiete der Religion eine weit höhere Stellung als irgend sonst. Denn wenn die Religion gegenüber dem nächsten Dasein eine neue Welt eröffnen und von ihr aus das Leben bis zum Grunde erneuern will, so unternimmt sie damit etwas allem natürlichen Vermögen Überlegenes, unseren Begriffen Unvollziehbares, ja Widersprechendes, mit Einem Wort für den ersten Anblick und die natürliche Lage Unmögliches. Zur Wirklichkeit wird dies Unmögliche, zum Diesseits das Jenseitige am ehesten in dem Leben und Sein schöpferischer Persönlichkeiten; in ihnen und durch sie erfolgt die engste Berührung von Menschlichem und Göttlichem, von hier aus erhält die neue Welt eine anschauliche Gegenwart und eine zwingende Kraft auch für die Anderen, für das Ganze eines Volkes und schliesslich der Menschheit. Daher bemisst sich die seelische Tiefe und bestimmt sich der unterscheidende Charakter der Religionen vor allem nach der Eigentümlichkeit der begründenden Persönlichkeiten; sie sind es, welche dem Gerüst von Lehren und Einrichtungen ein inneres Leben, eine seelische Wärme einflössen, welche allen Zweifeln den sichersten Thatbeweis entgegenhalten und die Religion aus aller Erstarrung immer von neuem auf die Kraft ihres Ursprunges zurückführen.

Liegt so viel an der begründenden Persönlichkeit, so war es für das Christentum ein unermeßlicher Gewinn und es gab ihm eine sichere Überlegenheit gegen andere Religionen, zu ruhen auf dem Leben und Sein einer Persönlichkeit, welche so weit über alles Niedere und Kleine der menschlichen Art hinausgehoben war, welche mit tiefster Empfindung des Schmerzes eine siegreich überwindende Kraft verband, welche allen Eifer um das Heilige begründete auf eine uner-

schöpfliche Liebe, und welche aus der Kraft dieser Liebe neue Tiefen der Wirklichkeit eröffnete, ja eine neue Welt der Menschheit zuführte. Und zugleich gab sie durch ihre Schicksale ein Urbild menschlichen Lebens, dessen ergreifender Eindringlichkeit sich auch die härtesten Gemüter nicht verschliessen konnten.

Soweit diese Persönlichkeit gegenwärtig blieb — und ganz entfernen konnte sich die Kirche von ihr nirgends —, hatte das Christentum einen sicheren Schutzgeist gegen ein Versinken in die kleinmenschlichen Interessen und in die träge Routine des Alltages, einen Schutzgeist auch gegen die eigene Erstarrung und gegen die pharisäische Selbstgefälligkeit eines offiziellen Kirchentums; es hatte in ihm zugleich einen unermüdlichen Antrieb und eine unermeßliche Aufgabe.

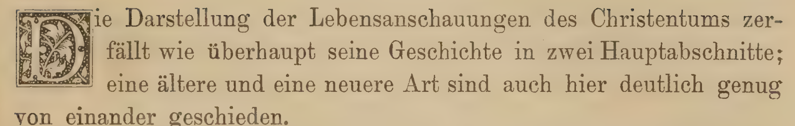
So hat denn innerhalb des Christentums die Bewegung immer wieder auf Jesus zurückgegriffen, immer Neues aus ihm geschöpft, immer wieder mit seiner Hilfe das Christentum auf seine eigene Höhe zu heben gesucht. Die „Nachfolge Christi" war das Losungswort alles Strebens zur Tiefe und zur Wahrhaftigkeit des christlichen Lebens, zur eigenen Christianisierung des Christentums; ihre geschichtliche Entwickelung verfolgen, das heißt die innere Geschichte des Christentums aufdecken.

Aber die Wirkung dieser Persönlichkeit reicht über die kirchlichen Kreise hinaus in das allgemeine Leben der Menschheit. Auch für dieses Leben bedeutet sie die größte aller Wendungen und ruft sie die Geister auf zur wichtigsten aller Entscheidungen. Denn in dem Lebenswerke jener Persönlichkeit liegt eine Behauptung, welche der sinnlich nächsten Weltanschauung und Lebensführung schroff widerspricht und eine völlige Umkehrung der Wirklichkeit samt allen ihren Werten fordert. Hier eröffnet sich ein tiefinnerliches Wesen jenseit aller Kulturarbeit, und für die Bildung dieses Wesens wird die ganze Seele des Menschen in Anspruch genommen; bei dieser Aufgabe erscheinen unermeßliche Verwickelungen, denen gegenüber das eigene Vermögen des Menschen gänzlich versagt, die aber eine Lösung finden durch eine vollkommene göttliche Liebe; diese Liebe wird nun der tiefste Grund und die bewegende Macht alles Lebens, sie eröffnet im menschlichen Sein eine unmittelbare Gegenwart des göttlichen und hebt dadurch sicher hinaus über die ganze Sphäre von Leid und Verwickelung. Eine derartige Umwandelung, ja Umkehrung des menschlichen Daseins kann keineswegs als selbstverständlich gelten und auf allgemeinen Beifall rechnen, sie ruft die Geister auf zu einer grossen Entscheidung, sie wird zu einem Gericht über

die Seelen. Von ihrem Eintritt an ist der Kampf zwischen Glaube und Unglaube der Hauptinhalt der Weltgeschichte geworden.

Wo immer aber ein positives Verhältnis zu jener neuen Welt gefunden wird, da wird auch die Persönlichkeit Jesu eine bleibende Bedeutung behaupten, da wird die Überzeugung walten, daß durch sein Lebenswerk die Menschheit ein engeres Verhältnis zu den letzten Gründen der Wirklichkeit gefunden hat und dadurch in dem Ganzen ihres Seins wesentlich erhöht ist. Seit Jesu Zeit hat die Kulturarbeit in unserem Dasein überaus viel verschoben, sie hat den Anblick der Welt gänzlich verändert, sie stellt unserem Handeln eine Fülle neuer Aufgaben und verlangt dafür unablässige Arbeit; wie kommt es, daß wir trotz so eingreifender Wandelungen nicht von Jesus loskommen können, daß wir, weit über das besondere Gebiet der Religion hinaus, uns immer wieder gezwungen fühlen, zu ihm zurückzukehren, uns mit ihm zu befassen, zu ihm ein Verhältnis zu suchen und dies Verhältnis als das Wichtigste, Heiligste, Entscheidende in unserem ganzen Leben zu behandeln? Warum veraltet sein Bild nicht, warum können wir immer wieder Neues in ihm suchen, Neues in ihm finden? Sicherlich deshalb, weil jenes ganze Kulturleben mit all seinen glänzenden und geräuschvollen Erfolgen den tiefsten Grund des Menschen nicht erschöpft, weil eine innerste Notwendigkeit ihn dazu treibt, in einem ewigen Sein und einer unendlichen Liebe einen inneren Frieden, ein echtes und reines Wesen, die Rettung seiner Seele zu suchen. Wo aber ein solches Verlangen durchbricht, da wird es sich auch das Bekenntnis des Petrus aneignen: „Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens.“

B. Das alte Christentum.



Die Darstellung der Lebensanschauungen des Christentums zerfällt wie überhaupt seine Geschichte in zwei Hauptabschnitte; eine ältere und eine neuere Art sind auch hier deutlich genug von einander geschieden.

Die Arbeit der älteren, auch das Mittelalter umfassenden Zeit wird namentlich beherrscht durch das Streben einer Ausgleichung mit dem Altertum. Das Altertum gilt hier als die Vollendung alles Geisteslebens außerhalb des Christentums, als ein abgeschlossenes, einer Weiterbildung weder fähiges noch bedürftiges Reich der Kultur; eine Ausgleichung des Christentums mit ihm suchen, das heißt daher den neuen Glauben überhaupt zur Kultur in Beziehung setzen die allgemeine Vernunft und die besondere Erschließung göttlicher Wahrheit mit einander verbinden. Das Christentum fühlt sich in diesem Zusammentreffen als das Überlegene, es will ausscheiden, was seiner Art widerspricht, ihr unterordnen, was bestehen bleibt. Aber der Zwang der geistigen Lage war auch hier mächtiger als der Wille der Menschen. Das Altertum besaß alle Vorteile einer vollausgeprägten, gleichmäßig durchgebildeten Gedankenwelt; kein Wunder, daß es oft weit über die Stellung hinauswuchs, die ihm die christliche Überzeugung anwies, daß es selbst in die innere Gestaltung des Christentums tief eingriff, daß namentlich bei den Begriffen und Lehren oft mehr das Christentum in das Altertum als das Altertum in das Christentum eingetragen scheint. Das Christentum gerät augenscheinlich in Gefahr, seine eigene Natur wenn nicht zu verlieren, so doch abzuschwächen, indem es das Fremde in sich aufnimmt. Trotzdem erblicken wir in jener Verbindung des Christentums mit dem Altertum mehr als einen Abfall von sich selbst, als eine Untreue gegen seine weltgeschichtliche Aufgabe. Denn wollte es aus einer bloßen Sekte zur herrschenden Weltmacht werden und den allgemeinen Verhältnissen seinen Stempel aufprägen, so mußte es sich mit dem Ganzen der Kultur auseinandersetzen,

davon empfangen und dahin wirken; an keine andere Kultur aber konnte es sich halten als an die, welche damals die Welt beherrschte und der allgemeinen Überzeugung als das Endergebnis menschlicher Arbeit galt. Auch ist die Fruchtbarkeit der Wechselwirkung beider Welten nicht zu bestreiten. Sie standen sich fern genug zu reichem Austausch und nahe genug zu gegenseitigem Verständnis. So hat es auch bei den Lebensanschauungen einen eigentümlichen Reiz zu verfolgen, wie die verschiedenen Elemente sich suchen und fliehen, sich hemmen und fördern, wie damit neue Lagen entstehen und sich auch das Lebensbild mannigfach gestaltet. Freilich kommt es bei solchem Zusammenrinnen verschiedenartiger Elemente nicht leicht zu reinem und großem Schaffen, meist finden sich nur mehr oder minder geschickte Kombinationen. Aber immer enthält das Streben große Probleme, und an Einer Stelle wenigstens — bei Augustin — erreicht es eine Höhe, welche mit den größten Leistungen aller Zeiten wetteifert und sich auch durch allen Wandel der Dinge als einen Gipfelpunkt behauptet. Wie aber Augustin die Spitze der Lebensanschauungen des alten Christentums bildet, so ergiebt sich von ihm aus auch die Einteilung dieser Periode: alle Leistung vor Augustin läßt sich als eine Einleitung, alle spätere als eine Weiterführung seiner Gedanken betrachten.

Die Anerkennung der alten Zeit hat jedoch eine Bedingung und Schranke: was für jene Epoche das einzig Mögliche, das Notwendige war, ist damit nicht als endgiltig und alle Zeiten bindend dargethan; die Erkenntnis der historischen Notwendigkeit ist nicht ein Erweis absoluter Wahrheit. Nachdem sich eine neue, durchaus eigentümliche Kultur entwickelt hat, kann uns das Altertum nicht mehr den Inbegriff aller Kultur bedeuten; auch müssen wir fragen, mit welchem Recht die kultursatte, weltmüde, durchaus dem Jenseits zugewandte Stimmung der ersten Jahrhunderte zur Normalstimmung alles menschlichen Lebens erhoben wird; fragen endlich, ob nicht die klarere Erfassung des Eigentümlichen und Gegensätzlichen von Altertum und Christentum uns eine so unmittelbare Ausgleichung, ein so rasches Zusammenschieben verbietet, wie jene Zeit sie vornahm. Gerade wenn weiteren Bildungen ihr Recht gewahrt wird, läßt sich die Eigentümlichkeit jener älteren Art scharf erfassen und die Größe der Leistung unbefangen anerkennen. Aber die Größe enthüllt dann zugleich die Schranke, und die Geschichte selbst wird zur Befreiung von der bloßen Geschichte.

1. Die voraugustinische Zeit.

Die Darstellung der christlichen Lebensanschauungen vor Augustin hat eigentümliche Schwierigkeiten. Da sich keine einzelne Leistung zu klassischer Größe emporhebt, so muß uns ein allgemeiner Anblick genügen. Aber zugleich erscheinen so viel Unterschiede der Individuen und ein so großer Gegensatz griechischer und römischer Art, daß jene Zusammenfassung leicht die kräftigen und wertvollen Züge verwischen kann. Gedenken wir also bei jenem Überblick möglichst auch des Unterscheidenden; es seien ferner die Punkte gesondert behandelt, welche die griechische und die römische Art am meisten verkörpern: die Entwickelung einer christlichen Erkenntnis und die Anbahnung eines großen Kirchensystems.

a. Die Gesamtstimmung der ersten Jahrhunderte.

Die Äußerungen der ersten Jahrhunderte über Menschenleben und Menschenlos sind bedeutsamer als Zeichen eines neuen Lebens denn als wissenschaftliche Leistungen. In einer Zeit, wo die christlichen Gemeinden nach außen und nach innen hart zu kämpfen hatten, wo ein heißes Verlangen nach Befreiung von drückender Not und die Ahnung einer überschwenglichen Seligkeit die Herzen erfüllte und die Menschen mehr im Glauben und Hoffen als in der sinnlichen Gegenwart leben ließ, wo endlich die Armen und Ungebildeten den Grundstock der Gemeinden ausmachten, da war wenig Raum und wenig Antrieb zu einer zusammenhängenden Behandlung und wissenschaftlichen Erörterung der Überzeugungen vom Leben. Es war weniger das eigene Bedürfnis als die Notwendigkeit der Verteidigung, welche Darlegungen hervorrief; indem man aber nicht sowohl zu sich selbst als zu Fremden sprach, wurden mehr einzelne Punkte der Berührung und des Zusammenstoßes erörtert als das Eigene zu einem Ganzen entwickelt; auch mußte man sich, um auf die Anderen zu wirken, auf ihren Boden stellen und ihre Schätzung gelten lassen. So haben die litterarischen Darlegungen einen vorwiegend exoterischen Charakter; sie enthalten manches, was sich rationalistisch und utilitaristisch ausnimmt. Was damals die Herzen bewegte, offenbart weit anschaulicher die altchristliche Kunst, und ein Gang durch die Katakomben versetzt weit unmittelbarer in den Lebenskreis jener Zeit als alle philosophischen Werke. Darin aber behalten diese einen eigenen Wert, daß sie ersehen lassen, wie weit das Neue und Eigentümliche

zu deutlichem Bewußtsein kam, und wie viel Kraft es besaß, sich Fremdem gegenüber mit Gründen zu erweisen. Jedenfalls gewinnen die scheinbar zerstreuten Äußerungen einen Zusammenhang nur durch eine Zurückbeziehung auf das wirkliche Leben, das hinter ihnen stand.

Als den Kern des altchristlichen Lebens zeigen auch die Lebensanschauungen die Moral; die Forderung einer strengen, aber innerlichen Moral verdrängt alle anderen Aufgaben. Eine nahe Verwandtschaft mit den Stoikern und Kynikern jener Zeit ist unverkennbar, oft scheint kaum eine leise Färbung das Neue vom Alten abzuheben. Aber eine nähere Betrachtung zeigt bald Unterschiede. Die Stoiker stellen den Menschen mit seiner Innerlichkeit neben eine im wesentlichen logische und physische Ordnung der Dinge; sie können nicht durch eine Vergeistigung der Wirklichkeit das Individuum großen seelischen Zusammenhängen einfügen und seinem Streben einen festen Halt geben. Die christlichen Lehrer dagegen sehen in der Welt überall die Gegenwart Gottes, des vollkommenen moralischen Geistes. Die Moral wird damit auch jenseit des menschlichen Kreises die herrschende Weltmacht.

Mit dem Glauben an das moralische Ideal verbindet sich ihnen aber die Überzeugung, daß die nächste Erfahrung einen schroffen Widerspruch dazu bildet, daß sie von Leid und Unvernunft überfließt. Zum Guten wenden läßt sie sich nur mit Hilfe Gottes, nicht durch eigene Kraft; so verflicht sich eng mit der moralischen Überzeugung ein religiöser Glaube. Aber die Moral erhält durch die Religion mehr eine äußere Befestigung und Unterstützung als eine Beseelung und Vertiefung; ein innerlicheres religiöses Empfinden, eine Sehnsucht nach einem Leben aus der Vollkommenheit und Unendlichkeit gelangt hier äußerst selten zum Ausdruck; die Religion erscheint mehr als ein Mittel menschlichen Glückes, denn als ein Selbstzweck und eine innere Notwendigkeit. Mochte eine tiefere Art im Grunde der Seele nicht fehlen, den Weg zur wissenschaftlichen Darlegung hat sie nicht gefunden.

Darin auch erscheint ein bedeutsamer Gegensatz zur alten Philosophie, daß das Augenmerk weniger auf die einzelnen Individuen, als auf die Hebung des Gesamtstandes, auf die Besserung der ganzen Menschheit gerichtet wird; die Ethik gewinnt hier einen sozialen Charakter. Das stellt nicht nur viel neue Aufgaben, es verändert auch die Form der Gedankenentwickelung. Die wissenschaftliche Bearbeitung tritt zurück vor dem, was im allgemeinen Bewußtsein

lebt; der unmittelbare Eindruck, die schlichtmenschliche Empfindung kann sich freier entwickeln und offener aussprechen, das Ganze wird wärmer und verständlicher. Aber bei solcher Demokratisierung der Überzeugungen leidet nicht nur die Vornehmheit der Form und die Durchbildung der Begriffe, es reißt auch der Anthropomorphismus der Volksvorstellung das Denken oft weit mit sich fort, und die Subjektivität der Stimmung findet kein Gegengewicht an einer objektiven Betrachtung der Dinge. Die aufgeregte und bedrohte Lage jener Zeit läßt das leicht verstehen.

Das Lebensbild der altchristlichen Denker unterscheidet sich von der Antike zunächst durch die Art der Begründung: nicht die Wissenschaft, sondern der Glaube, d. h. hier ein Ergreifen und Annehmen göttlicher Mitteilung, soll die Wahrheiten übermitteln, an denen das Heil des Menschen hängt. Es entwickelt sich eine starke Neigung, im Interesse des Glaubens das Vermögen des Wissens herabzusetzen; eine hochmütige Verirrung dünkt es, mit dem Wissen die letzten Geheimnisse durchschauen und den Glauben meistern zu wollen. „Über Gott läßt sich nur von Gott lernen“ (Athenagoras). Die Griechen, bei denen die alte Freude am Wissen immer noch fortwirkt, sind dabei im allgemeinen maßvoller; bei den Lateinern steigert sich die Unterordnung des Wissens oft bis zu schroffem Mißtrauen gegen alles eigene Vermögen des Menschengeistes. Mit zwei Hauptpunkten scheint der Glaube im Vorteil: der Sicherheit und der Allgemeinverständlichkeit. Die Philosophen suchen erst die Wahrheit, während die Christen sie schon besitzen; am Glauben können alle teilhaben, während die wissenschaftliche Erkenntnis ein Privileg kleiner Kreise ist und den Meisten selbst die Muße zur Forschung fehlt. „Jeder christliche Handwerker kennt Gott und zeigt ihn und besiegelt durch die That alles, was von Gott verlangt wird, obschon Plato behauptet, daß der Bildner des Alls sich nicht leicht finden und, wenn gefunden, schwer allen mitteilen lasse“ (Tertullian).

Im Mittelpunkt des altchristlichen Glaubens steht natürlich die Gottesidee. Hier vollziehen sich bedeutende Wandelungen gegen den Volksglauben und auch gegen die philosophische Forschung der Alten. Nun erst entwickelt sich ein ausschließlicher Monotheismus, der neben dem einen unsichtbaren Gott keine Untergötter und Zwischenstufen duldet; nun erst verschwindet der Polytheismus, um freilich später innerhalb des Christentums in abgeschwächter Form neu zu erstehen. Alle Wirklichkeit gilt jetzt als unmittelbar vom höchsten Geist gebildet, die Natur verliert die alte Beseelung und Göttlichkeit. Der

antiken Empfindung mußte das als ein unerträglicher Verlust erscheinen; die neu gebotene Welt mochte ihr kalt und öde dünken, und es war keine Paradoxie, wenn die Gegner die Christen des Atheismus bezichtigten. Die alten Begriffe von der Gottheit wurden in Wahrheit durch den neuen Glauben zerstört, die neue Gottesidee aber dünkte zu unanschaulich und unindividuell, wie denn die Christen sich unablässig des Vorwurfs zu erwehren hatten, ihr Gott trage keinen Namen. Die Christen beriefen sich dagegen nicht nur auf die innere Gegenwart des göttlichen Wesens, ihnen strömte von daher auch in die Natur ein neues Leben. Unsichtbare Engel, so meinen sie, walten überall in der Natur, alle Wesen beten, und an zahllosen Stellen — z. B. im Flug der Vögel — entdeckt eine gläubige Betrachtung das Zeichen des Kreuzes. Wie solches Leben nicht aus bloßer Naturkraft stammt, sondern den Dingen eingeflößt ist, so weist überall die Natur über sich selbst hinaus auf eine höhere Ordnung.

Indem die Gottesidee alle Verwandtschaft mit Naturbegriffen aufgiebt, vollzieht sie eine Annäherung an den Menschen, das freie und moralische Wesen. Mit mehr Recht als bei den Griechen könnte man hier von einer Persönlichkeit Gottes sprechen, obschon der Ausdruck fehlt. Es gelingt aber nicht, das Bloßmenschliche genügend abzustreifen, oft werden menschliche Gefühlslagen ungeläutert auf das höchste Wesen übertragen. Viel Bewegung erregt unter den Vätern die Frage, ob man von einem Zorne Gottes reden und damit dem höchsten Wesen einen Affekt beilegen dürfe. Den Lehren der alten Philosophen widersprach dies durchaus; daß aber in den christlichen Gemeinden die Furcht vor dem Zorn Gottes den stärksten Antrieb zum Handeln bildete, das bezeugen selbst die Denker, welche jenen Affekt mit geläuterten Begriffen unvereinbar finden. Aber auch der großen Mehrzahl der Denker scheint der Affekt unentbehrlich; ohne einen Zorn Gottes würde es keine Gottesfurcht geben, ohne sie aber keinen Bestand der bürgerlichen Gesellschaft.

Als Werk des allmächtigen Gottes kann die Welt nicht anders als gut sein. So wird die Ordnung und Schönheit der Natur gepriesen, nicht selten im Gegensatze zu den Wirren und Leiden des Menschenlebens, und den Ungläubigen als ein sprechender Beweis für das Dasein Gottes vorgehalten; jedem unbefangenen Gemüt verkünden die herrlichen Werke der Natur deutlich den unsichtbaren Werkmeister. Es hat aber die Welt eine feste Abgrenzung nicht nur im Raum, wie das ebenfalls die Meinung des Altertums war, sondern auch in der Zeit, wie jetzt entgegen der antiken Geschichtsphilosophie

gelehrt wird. Nicht folgen sich in endloser Reihe Perioden über Perioden, sondern die Welt hat wie einen Anfang, so auch ein Ende in der Zeit; was in ihr geschieht, vor allem der große Kampf Gottes mit dem Bösen, geschieht einmal und nie wieder, seine Folgen aber reichen in alle Ewigkeit. Die Bedeutung des menschlichen Thuns aufs Äußerste zu erhöhen, das ist augenscheinlich das treibende Motiv dieser neuen Geschichtsphilosophie; der alten Anschauung wird die Vergeblichkeit alles Thuns vorgerückt, da bei ihr alles Errungene wieder verloren geht und das Streben immer von Neuem zum Anfang zurückkehrt. Die Dauer der Welt ist aber nicht nur begrenzt, sondern auch kurz; öfter finden sich sechstausend Jahre als ihre Frist angegeben, wohl mit der Begründung, daß in sechs Tagen die Welt geschaffen ist, vor Gott aber tausend Jahre wie ein Tag sind. Eben jetzt scheint der Weltuntergang und mit ihm das große Gericht nahe. Diese Überzeugung entsprang zunächst der Erwartung einer baldigen Wiederkehr des Messias; sie erhielt sich aber auch später, da dem Verblassen der eschatologischen Hoffnungen der immer stärkere Eindruck eines Verfalles der Kultur, eines Alterns der Menschheit vollauf das Gleichgewicht hielt. So meint noch Lactanz zu Beginn des 4. Jahrhunderts, daß über ein paar Jahrhunderte hinaus die Welt nicht bestehen werde. Um so wichtiger wurde der Augenblick, um so notwendiger die Entscheidung in der Gegenwart.

Nicht minder wirkte eine neue Stellung des Menschen zur Welt zur Anfeuerung des Handelns. Trotz aller Lehren der Stoiker von dem Vorzuge des Menschen war das Altertum im großen und ganzen dabei geblieben, den Menschen der Welt unterzuordnen und einzufügen. Nun aber, wo mit dem moralischen Handeln auch das moralische Wesen einen überlegenen Wert gewinnt, wird der Mensch zum Mittelpunkt und Zweck des ganzen Alls; für ihn ist alles eingerichtet, auch Sonne, Mond und Sterne dienen seinem Wohle. Mit der Bedeutung aber wächst die Verantwortlichkeit; das Handeln des Menschen entscheidet über das Schicksal der Welt; sein Abfall war es, der das Böse in die Welt brachte und alles Elend hervorrief, das der gegenwärtige Anblick der Dinge zeigt. Denn der Ursprung des Bösen liegt in der Freiheit, nicht in dunklen Notwendigkeiten der Natur. So fällt auch die alte Lehre von der hemmenden und herabziehenden Macht des Stoffes; nichts von dem ist verwerflich, was die göttliche Allmacht geschaffen hat. Auch seinen Körper darf der Mensch nicht als etwas Fremdes und Gemeines verachten und der

Sinnlichkeit alle Schuld am Bösen aufbürden; denn es gehört auch der Körper zu unserem Wesen, und es giebt keine volle Unsterblichkeit ohne eine Auferweckung des Leibes. Bei den Griechen hatte solche Lehre den tiefsten Widerwillen zu überwinden, und nur unter Kompromissen und Umdeutungen haben ihre größten Lehrer sich dem Kirchenglauben gefügt.

Je höher aber der Mensch gestellt ist, desto schwerer wird das Elend der gegenwärtigen Lage empfunden. Denn es gilt der thatsächliche Weltstand als durchaus unbefriedigend. Zahllose Gefahren und Leiden bedrängen uns von innen wie von außen, dort die eigenen Begierden, hier die Unvernunft der Verhältnisse. Im besonderen verweilt der Gedanke, wie es die Zeit schweren Kampfes nahelegt, bei der Ohnmacht des Guten gegenüber den feindlichen Gewalten. Dabei fehlt alle Hoffnung, daß sich dies im Lauf der Zeit bessere oder daß durch eine den Dingen innewohnende Ordnung die Weltgeschichte zum Weltgericht werde. Dauernd scheint in den natürlichen Verhältnissen das Gute ohnmächtig, dauernd hat die Wahrheit zu leiden. Soll daher nicht alle Hoffnung schwinden und aller Lebensmut zusammenbrechen, so muß ein Wunder geschehen, so muss Gott selbst eingreifen und dem Menschen Hilfe bringen.

Eine solche göttliche Hilfe und Rettung bildet das Christentum. Sein Wert steht außer Zweifel, sein Wesen aber wird wenig erörtert, und die Erörterungen bringen die tiefere Empfindung der Gemeinde kaum zum Ausdruck. Den Apologeten des zweiten Jahrhunderts gilt das Christentum als eine gottgegebene Vernunftlehre, die alles vollendet, was irgend im Menschen an Vernunft angelegt und in der Geschichte davon bethätigt ist. Charakteristisch ist dieser Vernunftlehre namentlich die alleinige Verehrung des einen unsichtbaren Gottes und die ausschließliche Hochhaltung der Moral, und zwar einer durchaus innerlichen, auf freier Gesinnung begründeten Moral, als des wahren Gottesdienstes. Auch später findet man die Größe des Christentums weniger in der Erschließung eines neuen Inhalts, in einer geistigen Erhöhung der Menschheit, als in der allgemeineren und kraftvolleren Durchführung der allen Menschen gemeinsamen Aufgabe. Was von Haus aus überall angelegt war, aber bis dahin verdunkelt blieb, das hat nun volle Klarheit und zugleich eine weit größere Eindringlichkeit erlangt, das läßt sich jetzt allen ohne Unterschied zuführen. Nun erst kann es den ganzen Menschen ergreifen und aus einer Kunst der Worte und Lehren zum Erweis in Thaten werden. Eine größere Schätzung und innigere Verehrung der Persönlichkeit Jesu,

wie sie nach dem Zeugnis der Kunst unzweifelhaft in der Gemeinde lebte, kommt in jenen Schriftwerken selten zum Ausdruck. Eine Bedeutung seines Todes für uns wird überall anerkannt, aber eine nähere Aufklärung und Begründung fehlt. Man hält sich meist an die Überzeugung, daß durch Jesus die Macht der bösen Dämonen gebrochen und eine Erneuerung der Menschheit begonnen sei. Doch fehlen nicht ganz tiefergehende Spekulationen. So meint Irenäus, in Christus sei das Unvergängliche geworden, was wir sind, das Sterbliche sei dabei von dem Unsterblichen absorbiert und dadurch auch wir als Söhne Gottes adoptiert. Nur auf diese Weise könne das Vergängliche zur Unvergänglichkeit erhoben werden. In der griechischen Kirche hat dieser Gedankengang sich dauernd behauptet.

Wie man über den Kern des Christentums dachte, zeigt auch die Art seiner Verteidigung. Im Laufe der Jahrhunderte vollzieht sich hier eine Verschiebung vom Partikularen ins Universale. Anfänglich gilt als der stärkste Beweis der Wahrheit des Christentums das Eintreffen der alttestamentlichen Weissagungen; was heilige Männer verkündeten, bevor es geschah, das muß von Gott stammen. Sodann wird auf die Heilungen durch Jesu Namen hingewiesen, besonders auf die Austreibung von Dämonen, die man alltäglich um sich wahrzunehmen glaubte. Auch der weiteste und freieste Geist vor Augustin, auch Origenes hält diese beiden Beweise in höchsten Ehren. Je mehr aber das Christentum erstarkt, desto mehr wird seine eigene Kraft und Wirkung zum anschaulichsten Beweise. Der sittliche Zustand der christlichen Gemeinden ist unvergleichlich besser als der des umgebenden Heidentums; nur die göttliche Macht konnte dem Christentum die Kraft verleihen, die Menschen zu läutern und auch gegen die schwersten Verfolgungen standhaft zu machen; nur ihre Hilfe befähigte es, durch alle Leiden zu wachsen. Denn „das Blut der Christen ist ein Same“ (Tertullian); „die Religion Gottes wächst, je mehr sie bedrückt wird“ (Lactanz). Auch die Ausbreitung des Christentums über alle Völker dient zum Zeugnis seiner Wahrheit; eine so mächtige Entwickelung gegen eine überlegene Welt von Feinden kann nicht ohne göttliche Hilfe erfolgt sein. Auch daß das römische Kaisertum etwa gleichzeitig mit dem Christentum begann und einen Völkerfrieden herstellte, wird gedeutet als zu Gunsten der Ausbreitung des Christentums erfolgt und durch das Erscheinen des friedenstiftenden Erlösers bewirkt. Ferner scheut man sich nicht, den Nutzen der Religion für das bürgerliche Leben und die gesellschaftliche Ordnung im Kampf zu verwerten: nur die Furcht vor dem

richtenden und strafenden Gott bewegt die Menge zum Gehorsam gegen die Gesetze. Die ethische Hoheit des Christentums wird natürlich nicht vergessen. Es wendet alle Kraft auf die moralische Besserung der Menschen; nach Origenes' Überzeugung hebt das die Wunder Jesu hoch über die aller heidnischen Wunderthäter hinaus, daß jene immer moralischen Zwecken dienen. Die innere Eigentümlichkeit der christlichen Moral findet man nicht sowohl in neuen Lehren als in der Einflößung der Kraft, Aufgaben zu lösen, die sonst dem Menschen unmöglich schienen. Die Milde, Friedfertigkeit, Standhaftigkeit, Geduld des Christen wird gepriesen. Namentlich ist es das neue Verhältnis zum Leid, welches überall hervorschaut. „Das unterscheidet uns von den Anderen, welche Gott nicht kennen, daß jene im Unglück klagen und murren, uns dagegen das Unglück nicht abruft von der Wahrheit der Tugend und des Glaubens, sondern im Schmerz erstarken läßt" (Cyprian). Auch das innigere Verhältnis zum Mitmenschen wird oft gepriesen; „wer die Last des Nächsten auf sich nimmt, wer in dem, worin er überlegen ist, dem Zurückbleibenden wohlzuthun sucht, wer durch Mitteilung der Gaben Gottes an die Notdürftigen ein Gott für die Empfangenden wird, der ist ein Nachahmer Gottes" (Brief an Diognet). In Einen Anblick faßt die ethischen Wirkungen des Christenthums Eusebius (etwa 270—340) zusammen: „es giebt Allen Teil an göttlicher Wahrheit, es lehrt, edlen und tiefen Sinnes die Frevel der Feinde zu ertragen und das Böse nicht mit gleichen Mitteln abzuwehren, es hebt hinaus über Leidenschaft und Zorn und alle wilde Begier, es treibt namentlich, vom eigenen Besitz den Armen und Bedürftigen mitzuteilen, jeden Menschen als einen Angehörigen zu begrüßen, auch den nach äußerer Satzung Fremden nach einem inneren Gesetz als Nächsten und Bruder anzuerkennen".

So fühlt sich das Christentum durch Milde, Geduld, Humanität den Gegnern überlegen. Aber der mächtige Glücksdrang, der es durchlodert, läßt die Weichheit nicht in Weichlichkeit verfallen und den Opfersinn der Menschen nicht in eine matte Resignation, in eine Gleichgiltigkeit gegen menschliches Geschick und eigenes Los ausarten. Der alte Christ entsagt und erträgt, aber er thut das in felsenfester Erwartung eines höheren Glückes; er denkt nicht geringer, sondern größer vom Menschen und seiner Aufgabe. Lactanz schreibt sein Hauptwerk namentlich in der Absicht, dagegen zu wirken, „daß sich die Menschen nicht, wie einige Philosophen es thun, so gering schätzen und sich nicht für ohnmächtig und überflüssig und wertlos

und durchaus vergeblich geboren halten, welche Meinung die Mehrzahl zum Laster treibt“.

Auch das wirkt zu gewaltiger Anspannung, daß der Mensch die große Entscheidung für oder wider Gott aus eigener Entschließung zu vollziehen hat. Denn so gewiß der alte Christ in engem Zusammenhange mit einer geschichtlichen Überlieferung und der gesellschaftlichen Umgebung steht, die große Wahl, an der sein Schicksal hängt, bleibt seine eigene Sache. Es wird die volle Freiheit des Willens, wie kaum je zuvor und auch schwerlich nachher, mit allem Nachdruck verfochten; mit ihrer Leugnung scheint alle sittliche Verantwortlichkeit, ja aller sittliche Wert vernichtet; „es gäbe nichts Löbliches, hätte der Mensch nicht das Vermögen, sich nach beiden Seiten zu wenden“ (Justin). Die Verantwortlichkeit aber aufs höchste zu steigern, war für das alte Christentum eine Lebensfrage. So wird die Freiheit verkündet nicht als eine Lehre einzelner Denker, sondern als die gemeinsame Überzeugung der christlichen Kirche; sie geht nicht bloß auf das Handeln, sondern auch auf die Überzeugungen, auch der Glaube steht bei der freien Entscheidung des Menschen, Irrlehren über Gott anzunehmen dünkt eine moralische Schuld. Eine Verpflichtung, die Freiheit psychologisch zu begründen, empfindet man nicht; auch daß die Freiheit des Menschen in einen Widerstreit mit der göttlichen Allmacht geraten könne, macht hier, wo die moralische Idee alles Denken beherrscht, keinerlei Sorge. Die Wirklichkeit wird noch vorwiegend vom Menschen, nicht von Gott her betrachtet.

Aus solchen Überzeugungen entwickelt sich ein höchst charakteristisches Leben voller Kraft, Aufregung und innerer Bewegung. Es gilt, in Aufbietung alles Vermögens der Entscheidung für Gott treu zu bleiben. Ein großes Entweder-Oder reicht von der tiefsten Überzeugung bis in das tägliche Leben: entweder Erfolg und Genuß in diesem Dasein, aber ewiges Verderben, oder ewige Seligkeit, aber ein stetes Kämpfen und Leiden im Diesseits. Bei solcher Wahl gebietet schon die Klugheit, die unermeßliche Ewigkeit der kurzen Spanne Zeit vorzuziehen. Aber die feindliche Macht ist einstweilen im Besitz und übt einen schweren Druck; mag der Gegner innerlich gerichtet sein, äußerlich bleibt er überlegen und kann hartes Leid zufügen. So muß sich das Gemüt über die sinnliche Gegenwart in heroischem Schwunge hinausheben und die noch verhüllte bessere Welt in freudiger Hoffnung ergreifen. Der nächsten Lage gegenüber bedarf es hauptsächlich der Tapferkeit, Tapferkeit im Sinne eines treuen Ausharrens; als die Krone der Tugenden wird oft die

Geduld gepriesen. Dabei fühlt sich der alte Christ dem Stoiker bald nahe verwandt, bald fern und feindlich. Auch der Christ soll ein Held sein und der ganzen Welt Trotz bieten. Selbst beim Einsturz der Menschheit, so meint Cyprian, wird er aufrecht stehen und der Gottheit ein angenehmes Schauspiel darbieten. Ähnlicher Gesinnung entspringen zahlreiche Bilder aus dem Heereswesen und Soldatenleben, in denen ebenfalls Cyprian schwelgt. Dagegen widerstreiten die christlichen Denker den Stoikern schroff in der Behandlung der Gefühle und Affekte. Wie hätte das Christentum die Menschheit zu einer großen Umwälzung aufrufen und zugleich das Gefühlsleben unterdrücken, die stoische „Apathie" empfehlen können! Das neue Leben kommt nicht in Fluß ohne eine tiefe Erschütterung des Menschen durch Reue und Buße, und es wird in seinem Schweben zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt unablässig von Furcht und Hoffnung hin und her bewegt. So gilt es, die Affekte nicht zu unterdrücken oder herabzustimmen, sondern bei voller Kraft richtig zu wenden; die Furcht vor Gott soll von aller anderen Furcht befreien. „Nicht ist die Furcht auszurotten, wie die Stoiker, noch zu mäßigen, wie die Peripatetiker wollen, sondern sie ist auf den rechten Weg zu leiten, und es ist die Besorgnis in der Weise aufzuheben, daß allein diejenige übrig bleibt, welche als die echte und wahre nichts Anderes zum Gegenstand der Furcht werden läßt" (Lactanz).

Die Erregung und Bewegung des ganzen Menschen durch die eine große Aufgabe gestattet keine Mitarbeit an den Werken der Kultur; diese konnte jene um Glück und ewige Seligkeit besorgten Menschen um so weniger anziehen, je mehr sie damals nach eifrigen Versuchen künstlicher Wiederbelebung einem raschen Sinken verfiel. So zeigt das alte Christentum keinen Drang, die allgemeinen Verhältnisse zu bessern oder sich der Erforschung der Welt anzunehmen; hier wie da benimmt man sich zurückhaltend, wenn nicht abweisend, nach der Verschiedenheit der Individuen und nach dem Gegensatz griechischer und lateinischer Art in verschiedenen Nüancen. Auch die Kunst, die doch dem Seelenleben der alten Christen nicht wenig bedeutete, findet bei den Denkern nirgends eine Anerkennung. Zu solcher Geringachtung wirkt auch der Rückschlag gegen die antike Schätzung der Form, die nach dem Verblassen und Verschwinden eines lebendigen Inhalts den alten Christen eine Überschätzung leerer Äußerlichkeit dünkte. Da die Form ihnen nichts für ihr heißes Glücksverlangen bietet, so wird sie als etwas Gleichgiltiges, Nichtiges, ja Verführerisches abgelehnt, und allein der Inhalt, die Gesinnung, die

sittliche Verfassung geschätzt. So heißt es selbst bei einem Clemens: „Die Schönheit eines jeden Wesens liegt in seiner Tüchtigkeit“; die Lateiner aber steigern die Geringschätzung der Form bis zur Gleichgiltigkeit gegen die grammatische Korrektheit. „Was schadet es,“ so meint Arnobius, „wenn ein Fehler in Numerus und Casus, in Präposition, Participium und Konjunktion gemacht wird?“ Das sind Stimmungen, welche eine barbarische Verachtung aller Bildung nahe legen und schon mittelalterlichen Geist atmen. Aber sie sind begreiflich aus ihrer Zeit, und sie bedeuten eine große Wendung menschlichen Strebens, die über ein Jahrtausend anhielt. Erst die Renaissance hat eine Umkehr vollzogen und die Form wieder zu Ehren gebracht.

Aber wenn die altchristlichen Denker in jener ausschließlichen Hochhaltung des Seelenstandes ihre Stärke haben, tief und rein vermögen sie auch hier die Aufgabe nicht zu fassen. Ein ungestümes, von unlauteren Elementen nicht freies Glücksverlangen läßt sie bei den Motiven des Handelns weit hinter den altgriechischen Denkern zurückbleiben. Hatten diese einmütig dem Guten eine innere Schönheit zuerkannt und die Freude an solcher Schönheit zum Hauptantrieb echten Handelns gemacht, so besteht die Mehrzahl der Kirchenväter, namentlich lateinischer Art, streng auf einer Belohnung, einer vollen und reichen Belohnung der Tugend. Die Tugend gilt als ein bloßes Mittel zur Seligkeit, einer im Jenseits mit Sicherheit erwarteten und mit glühender Phantasie ausgemalten Seligkeit. Der eigene Inhalt des sittlichen Lebens scheint dabei ganz gleichgiltig zu werden, wenigstens wird keine Freude daran geäußert. Scheut man sich doch nicht, es eine Thorheit zu nennen, wenn jemand die Mühen, welche in unserer Welt die Tugend macht, Arbeit und Not, Schmerz und Schande, auf sich nimmt ohne die feste Zuversicht eines großen Lohnes, wenn er das Laster flieht ohne die Erwartung einer schweren Strafe. „Gäbe es keine Unsterblichkeit, so wäre es weise, böse zu handeln, thöricht, gut zu handeln“ (Lactanz). Der schroffe Gegensatz zur Weltumgebung und die ungeheure Spannung der Lage mag so krasse Äußerungen einigermaßen erklären und entschuldigen; auch ist in Anschlag zu bringen, daß die lateinischen Väter mit ihrer volkstümlicheren Art mehr aus der Stimmung der großen Menge sprechen und eine Wirkung auf diese erstreben, während sich die antiken Denker hauptsächlich an das hochstehende Individuum wenden. Die Thatsache aber bleibt unbestreitbar, daß in der Reinheit der sittlichen Motive die Mehrzahl der Kirchenväter weit hinter den altgriechischen Denkern zurücksteht.

Die Stärke der altchristlichen Denkweise enthüllt sich erst dem Einblick in das Gebiet lebendiger Arbeit, das Gebiet des christlichen Gemeindelebens. Denn hierher flüchtet sich alle Innigkeit der Gesinnung und alle Kraft des Handelns, hier entsteht inmitten aller Weltflucht ein Reich eifrigen und fruchtbaren Wirkens. Mochten die Nichtchristen diese Absonderung als politisch und sittlich unzulässig verwerfen und verfolgen, den Christen erschien ihre Gemeinschaft als von Gott eingesetzt und aller menschlichen Ordnung weit überlegen; schon in dieser Zeit finden wir den Gegensatz der religiösen und der politischen Gemeinschaft dem von Göttlichem und Menschlichem gleichgesetzt. Hatte schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Theophilus das christliche Gemeindeleben als unseren Staat (ἡ καθ' ἡμᾶς πολιτεία) bezeichnet, so kann ein weitblickender und freisinniger Geist wie Origenes sich nicht genug thun in der Verteidigung der unbedingten Überlegenheit der christlichen Ordnung über den Staat. Wie sich der Kirche die Eigenschaften göttlichen Wesens mitzuteilen scheinen, so hat sie namentlich den Charakter der Unveränderlichkeit; hier nämlich herrscht das von Gott stammende Naturgesetz, während die Staatsgesetze von Menschen verfaßt sind und von Menschen willkürlich verändert werden. Nur die Kirche hat den Charakter der Universalität; als das göttliche Vaterland will sie alle Menschen aufnehmen und retten, während die Staaten notwendig nach den Völkern getrennt sind. So kann bei einem Zusammenstoß beider Ordnungen der Christ nicht zweifeln, welcher sein Gehorsam gebührt: in allen Gefahren und Nöten, in Tod und Schmach gilt es Gott die Treue zu wahren. Schon hier werden von kirchlicher Seite die Ansprüche erhoben, die durch das Mittelalter hindurch bis zur Gegenwart widerhallen; die Kirche wird dabei ebenso hoch über alles Menschliche hinausgerückt, wie der Staat ihm gänzlich verfallen scheint. Daß aber die Kirche auch dem einzelnen Christen gegenüber mehr und mehr zur unbedingten Autorität ward, das verlangt eine eigene Behandlung.

Je schroffer die christliche Gemeinschaft sich nach außen abschließt, desto enger wächst sie bei sich selbst zusammen: die an Christus glauben, bilden Eine Seele und Eine Gemeinde. Hierher wandert jetzt das antike Bild vom Organismus der Gesellschaft, um zugleich eine größere seelische Wärme zu gewinnen; wie Glieder Eines Leibes leben die Gläubigen mit einander und für einander; was der Eine leidet, schmerzt unmittelbar auch den Anderen. Gemeinsam ist namentlich die Arbeit gegen Not und Leid wie gegen die inneren

Gefahren des Lebens. Eine Hauptsache wird in diesen von den Nöten der Lebenserhaltung hart bedrückten Kreisen die Fürsorge für die Armen; wie die Armen Gott besonders nahe stehen, so wird das Almosen eine Leistung für Gott, ein gottesdienstliches Werk; nach Cyprian löschen Almosen Sünden aus, wie Wasser das Feuer. Aber die innere Pflicht wird nicht zu einem äußeren Zwange; der Arme darf die Hilfe nicht als sein gebührendes Recht fordern und erstreiten, er muß sie von freier Liebe erwarten, die allein die Leistung wertvoll macht. Daß es dabei in der Praxis nicht an starken Schwankungen fehlte, zeigen manche bittere Klagen der Kirchenväter über Lauheit und Kärglichkeit des Spendens, aber die Grundanschauung von den äußeren Gütern wurde um so energischer gewahrt. Innerlich soll der Besitz bei aller Sonderung als gemeinsam gelten, und nur als Verwalter, nicht als Eigentümer der Güter darf sich ihr Inhaber fühlen. Daraus erwächst die Forderung, nur das zum Leben Notwendige für sich selbst aufzuwenden, alles Übrige aber den Brüdern mitzuteilen. Denn es ist ein Unrecht, daß Einer schwelgt, wo viele darben. Schon dieser Grund macht allen Luxus verwerflich. Ebenso verpönt ist ein Streben nach Aufspeicherung äußerer Güter und namentlich eine Ausbeutung wirtschaftlicher Überlegenheit. Um solchen Gelüsten entgegenzuwirken, wird das aristotelische Verbot alles und jedes Zinsnehmens — durch Lactanz — auf christlichen Boden verpflanzt; es wird hier ein bleibendes Stück der kirchlichen Lebensordnung.

Zum Kampf wider die Not gesellte sich der wider die Unsittlichkeit. Die Christen waren von dem Raffinement einer glatten und üppigen Kultur umgeben, blendende und aufregende Genüsse lockten und reizten, eine laxe Gesinnung der Zeit wußte sich bequem mit allen sittlichen Problemen abzufinden. Es galt einen Kampf gegen einen großen, fast unwiderstehlichen Strom; kein Wunder, daß jeder Kompromiß verworfen und die Gegenwirkung aufs schroffste gestaltet wurde. Alles bloße Vergnügen wird verboten, aller Schmuck abgewiesen; beschränken wir uns auf das Notwendige, um nicht zu erschlaffen und unter die Gewalt fremder Dinge zu geraten. Solche Gesinnungen verdichten sich zu festen Regeln und Vorschriften, manche heidnische Vergnügungen, z. B. die Cirkuskämpfe, werden grundsätzlich verworfen, überall aber Zurückhaltung und Vorsicht geboten. Am eifrigsten ist der Angriff gegen die geschlechtliche Unreinheit, über welche die heidnische Umgebung so lax dachte; auch darin erscheint ein neuer Geist, daß von den Männern genau dieselbe Strenge des Lebenswandels verlangt wird, wie von den Frauen.

In dem allen zeigt die Arbeit des alten Christentums einen großen Ernst und eine Aufbietung aller Kraft. Nicht nur einzelne Individuen, sondern ein weiter Kreis wird für die kräftige Durchführung eines ethischen Lebensideals gewonnen. Aus williger Unterwerfung unter das göttliche Gebot fließt eine strenge Bewachung seiner selbst und ein emsiges Wirken für die Brüder. Das Glücksverlangen wird keineswegs abgeschwächt, aber es verschmilzt untrennbar mit der ethischen Aufgabe; die niederen Triebe werden gebändigt, dem Streben die Richtung auf unsichtbare Güter gegeben. Dunkle Schatten fehlen dabei nicht: ein starker Anthropomorphismus beherrscht die Gedanken, der geistige Horizont ist eng, bei ungeläutertem Lebensdrange brechen Leidenschaft und Fanatismus nicht selten mit unheimlicher Stärke hervor. Bei der großen Menge mochte die Bewegung oft mehr aufregen als läutern und mehr eine Disciplinierung als eine Moralisierung bewirken. Aber wenn noch so viel unvollkommen blieb, ein neuer Anfang war gesetzt, ein frisches Leben erweckt, ein Keim großer Entwickelungen sicher gepflanzt. Namentlich muß das Ganze so lange durch seine Kraft und Ehrlichkeit ansprechen, als der harte Kampf gegen eine übermächtige Welt das Leben vor träger Routine und namentlich vor allem Schein- und Heuchelwesen bewahrte. Der vollen Ehrlichkeit seiner Bekenner durfte das Christentum sicher sein, so lange es ihnen nichts Anderes zu bieten hatte, als Leiden und Hoffnungen. So hat es in Wahrheit beim Wanken einer alten und reichen Kultur und in der Erschütterung aller Lebensverhältnisse der Menschheit einen festen Halt geboten, und seine Anhänger durften sich mit Fug und Recht als die Seele der Welt bezeichnen.

b. Die altchristliche Spekulation.

α. Clemens und Origenes.

Die Versuche, das Christentum in eine tiefere spekulative Erkenntnis umzusetzen, wie sie zunächst das Morgenland unternahm, gehören auch in unsere Betrachtung des Lebensproblems. Denn das Erkennen bedeutet dabei nicht ein bloßes Denken über das Leben, sondern es will zu seiner Seele werden; es soll nicht das innere Geschehen nur abbilden, sondern es auf die höhere Stufe voller Wahrhaftigkeit erheben. Wenn so die Aufgabe den ganzen Menschen an sich zieht, so strömt in das Erkennen alle Wärme der Gesinnung ein, und es ist seine Entwickelung zugleich ein Wachstum der Innigkeit und Zartheit der Empfindung.

Den Anfang bilden hier die beiden Alexandriner Clemens (seit 189 als Lehrer thätig) und Origenes (185—254). Beide wollen den Glauben zum Wissen erhöhen, aber Clemens verbleibt bei allgemeinen Umrissen und wendet die Sache vornehmlich zu einem Gewinn für die Ethik, Origenes aber wagt ein spekulatives System, das erste auf dem Boden des Christentums.

Clemens ist der eifrigste Anwalt des Wissens gegenüber dem Glauben; die Aufgabe fällt nicht schwer, da ihm der Glaube nicht mehr bedeutet als eine niedere Stufe des Wissens, ein Annehmen einer Lehre auf Grund bloßer Autorität. Erst das Wissen, so zeigt er, macht die Erkenntnis zum vollen Eigentum des Menschen; erst mit ihm erfolgt ein Durchdringen vom Bilde zur Sache, vom blinden Faktum zu klaren Gründen. Das echte Erkennen vermag den Menschen so einzunehmen, daß er Wissen und Einsicht nicht bloß hat, sondern ganz Wissen und Einsicht wird. Erst bei ihm erreichen wir eine reine, selbstlose Freude und können nicht mehr nach einer Belohnung fragen. Wer für die Arbeit einen Lohn verlangt, der verkauft seine Überzeugung und gleicht einem Kinde; den wahren „Gnostiker“ hingegen (Clemens liebt diesen Ausdruck, während Origenes ihn vermeidet) hat die Liebe zu Gott zum Manne gereift, der nichts will als die Wahrheit selbst. So sehr hängt er an dieser, daß wenn zwischen dem Erkennen und der ewigen Seligkeit zu wählen wäre, er unbedenklich die Seligkeit preisgeben würde. Kern und Krone alles Erkennens aber ist die Erkenntnis Gottes. In ihr wird der Mensch über Zeit und Raum in das unvergängliche Sein erhoben und ganz in Gott aufgenommen, „vergottet“ (*θεούμενος*). Alle Affekte sind damit abgestreift, nun ist das stoische Ideal der „Apathie“ durch Leben und That verwirklicht. Bei solcher Höhe reiner Innerlichkeit bedarf die Gesinnung keiner besonderen Erweisungen, tief unten liegen hier alle Satzungen und äußeren Einrichtungen. Der wahre Gnostiker lobt Gott allezeit, nicht bloß an einzelnen Tagen und Stunden, sein ganzes Leben ist ein heiliger Festtag.

Diese Höhe droht ihre Jünger von der Gemeinde abzusondern und die Christenheit zu spalten. Aber Clemens bekämpft eine solche Gefahr mit aller Kraft. Mag hier das Wissen, dort der Glaube walten, beide erfassen dieselbe Wahrheit, und es zeigt die allegorische Deutung den Weg, beide Gestaltungen zusammenzuhalten; mag hier die Liebe zum Guten, dort die Furcht vor Strafe die Menschen zum Handeln treiben, hier wie da geht die Forderung auf dieselben Leistungen, und im Wirken für die Gemeinde verbindet sich beides zu

Einem Ziele. Ja die Erkenntnis, die zunächst die Menschen zu scheiden droht, verbindet sie vielmehr durch die thätige Liebe, die aus ihr hervorgeht. Denn wie das Erkennen eine selbstlose Hingebung an die Wahrheit enthält, so entzündet es auch einen eifrigen Drang, die Liebe durch Wirken zu bekunden; „der Erkenntnis folgen die Werke wie dem Körper der Schatten". Sie zu bekunden zunächst gegenüber Christus durch standhaftes Zeugnis bis zur freudigen Preisgebung des Lebens, dem „vollendeten Werk der Liebe". Dann aber durch ein rastloses Wirken für Christi Gemeinde. Daß bei diesem thätigen Leben allein die Gesinnung geschätzt wird, das ergiebt eine andere, freiere und freudigere Stellung zur Welt und ihren Gütern: den wahren Sieg über die Welt bedeutet nicht die äußere Fernhaltung, sondern die innere Überlegenheit. Um gerettet zu werden, hat der Reiche auf seine Güter nicht äußerlich, sondern innerlich zu verzichten; er thut das, indem er alles in den Dienst der Gemeinschaft stellt und für sich nicht mehr gebraucht, als die Lebenserhaltung fordert. Bei solcher Gesinnung wird die Ehe nicht als eine Verwickelung in die Welt geflohen, sondern seelisch vertieft und warm empfohlen, „um des Vaterlandes willen — und um nach unseren Kräften zur Vervollkommnung der Welt mitzuwirken". Nirgends in der alten Kirche erhält das Familienleben eine so liebevolle Behandlung wie bei diesem Denker. „Das Schönste aller Dinge ist eine häusliche Frau, die sich selbst und den Mann mit eigenem Schmuck umkleidet, so daß alle sich freuen, die Kinder über die Mutter, der Mann über die Frau, diese über jene, alle aber über Gott."

Solchem positiveren Verhalten zum Leben entspricht eine freundlichere Schätzung der Welt und der Geschichte. Der auch von Clemens bitter empfundene Gegensatz des Christentums zu seiner Umgebung verhindert nicht, die von Gott gesetzte Ordnung als die beste und passendste zu preisen. Wie er das Leben als eine gemeinsame Schule faßt, so erscheint ihm die Geschichte als eine fortschreitende Erziehung der Menschheit. Als ein Stück solcher Erziehung, als eine Vorbereitung (*προπαιδεία*) zum Christentum, findet auch die antike Bildung, namentlich die Philosophie, volle Anerkennung. Ja der Inhalt der christlichen Lehre wird wohl als eine Auswahl und Verbindung des Richtigen aus den verschiedenen Systemen bezeichnet.

Ohne Zweifel enthalten solche Überzeugungen nicht die Durchschnittsansicht der Gemeinde; erwähnt doch Clemens selbst oft genug die Scheu der Menge vor der Philosophie samt der Meinung, daß jene vom Teufel stamme. Aber daß sich in allen Wirren und

Kämpfen jener Zeit überhaupt eine so freie und innerliche Überzeugung bilden konnte, ist ein beredtes Zeugnis für das geistige Vermögen des alten Christentums.

Ein großes System christlicher Lehre und Weltanschauung hat zuerst Origenes entworfen. Aber den Grundstock bildet dabei nicht das Christentum, sondern der Platonismus. Seine Verschmelzung von Wesenhaftem und Wertvollem und sein Aufstreben von dem unsteten Fluß der Zeit zu einem unwandelbaren Sein, vom trüben Gemenge der Sinnenwelt zu einer reinen Geistigkeit beherrscht auch die Gedanken des Origenes. Als mächtiger Einschlag kommt dann das Christliche hinzu, sowohl in der stärkeren Betonung und persönlicheren Gestaltung der moralischen Idee als in der engeren Verknüpfung des Ewigen mit der Zeit und der höheren Schätzung der geschichtlichen Ordnung wie des Ganzen der Menschheit. Aus einer Wechselwirkung beider Gedankenreihen und Empfindungsweisen erwächst eine große Bewegung, ein weites Gedankenreich, ja ein eigentümlicher Typus der Welt- und Lebensgestaltung. Aber eine volle Einigung und eine gleichartige Durchbildung des ganzen Lebenskreises wird nicht erreicht; bei allen glänzenden Eigenschaften fehlt Origenes die Größe eines ursprünglichen Schaffens.

Gleich der Gottesbegriff zeigt eine Verschmelzung verschiedener Strömungen. Zunächst beseelt den Denker das eine Verlangen, den Anthropomorphismus seiner Umgebung auszutreiben und das höchste Wesen über alles Menschliche und Weltliche hinaus in eine erhabene Ferne zu rücken, die auch unseren sublimsten Begriffen unzugänglich ist. So bleiben nur verneinende Aussagen; zu irgendwelcher Lebensgemeinschaft mit dem Göttlichen könnten sie uns nicht führen. Inmitten der Verneinung erscheint jedoch bei Origenes ein Streben nach Bejahung. Indem er gewisse Vorstellungen mit besonderer Energie verwirft, wird das Gegenteil markiert und nachdrücklich bestätigt. Gegenüber der Vielheit der Dinge bildet Gott die strenge Einheit, gegenüber der sonstigen Vermengung von Sinnlichem und Geistigem die reine Geistigkeit, gegenüber dem Fluß und Wandel unserer Welt das unwandelbare Sein. Weiter aber bereichert und belebt die Erweisung Gottes innerhalb der Welt solche Ergebnisse der Spekulation mit einem neuen Zuge: der Gesinnung weltumspannender Liebe und Güte; erst seine Entwickelung verbindet den Denker enger mit der Überzeugung der Gemeinde. Um seiner Güte willen hat

Gott die Welt geschaffen, und aus ihr läßt er nicht das Mindeste verloren gehen. Alle Völker und Zeiten umfaßt seine Liebe, und es geschieht nichts Gutes unter den Menschen ohne ihn, „den Gott über allen“ (ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός), wie ihn Origenes besonders gern nennt. Den höchsten Erweis dieser Güte bildet das Christentum mit dem Eingehen des Göttlichen in die Welt und der Verbindung von Zeit und Ewigkeit. Hier erst ist zur vollen Kraft und Klarheit erhoben, was die Welt an keiner Stelle entbehren kann.

Um aber die ewige Wesenheit und vollkommene Güte darzustellen, muß die Welt die Enge der gemeinchristlichen Vorstellung sprengen. Mag Origenes eine grenzenlose Ausdehnung des Alls im Raume mit der echtgriechischen Begründung ablehnen, daß es ohne Begrenzung keine Zusammenfassung und Ordnung giebt, er denkt lieber an die Weite als an die Enge der Welt. Bei der Zeit aber treibt ihn die Scheu vor ungebührlicher Einengung der Wirklichkeit zum vollen Bruch mit der gemeinchristlichen Vorstellung und zu großer Annäherung an das altgriechische Geschichtsbild. So entschieden wie irgend ein alter Philosoph verneint Origenes einen zeitlichen Anfang der Welt. Gewiß hat diese unsere Welt wie ein Ende so auch einen Anfang, aber vor ihr lagen unzählige andere Welten, und andere werden ihr folgen; unser jetziges Dasein ist nur ein Glied einer endlosen Kette, die Welt mit dem geschichtlichen Christentum nur eine Welt unter anderen Welten. Dem christlichen Denker erscheint freilich diese Folge der Welten nicht als ein bloßer Rhythmus des Naturprozesses, sondern als ein Werk göttlichen Schaffens, aber das Schaffen selbst wird aus einem einmaligen Akte eine fortlaufende, immer neu einsetzende That. Auch die stoische Lehre von einer völlig gleichen Beschaffenheit aller Weltperioden findet keinen Einlaß. Denn sie vernichtet alle Freiheit der Entscheidung; diese aber bildet für Origenes ein Hauptstück seiner Überzeugung, von dem er sich nicht das Mindeste abdingen läßt. Die freie Entscheidung aber wird verschieden ausfallen und die einzelnen Welten eigentümlich gestalten. So kann ganz wohl unsere, durch das Erscheinen Christi ausgezeichnete Welt eine besondere Stellung einnehmen.

Auch beim näheren Inhalt der Welt strebt Griechisches und Christliches nach einer Ausgleichung. Der griechischen Überzeugung steht die Welt vornehmlich unter dem Gegensatz des Geistigen und Stofflichen, der christlichen unter dem des moralisch Guten und Bösen; dort bildet der dunkle Stoff, hier die freie Schuld die Wurzel des Übels. Origenes giebt sich alle Mühe, eine subtilere Natur des

Stoffes für das Gute zu retten, ohne die Verwerfung des gemeinen Stoffes abzuschwächen. Die Tiefe der Wirklichkeit — so wird es von hier aus zu einem festen Bestandteil der christlichen Spekulation — bildet die unsichtbare Welt der Ideen, erst nach ihr entsteht das stoffliche Sein, und es bedarf fortwährend ihrer begründenden und beseelenden Kraft. Aber als das Werk Gottes war dieses Sein zu Anfang weit reiner und feiner als die grobe Sinnlichkeit, die uns jetzt umfangen hält; die niedere Art bekam es erst infolge des freien Abfalls der Geister, welche die zur Behauptung des Guten nötige Spannung nicht zu bewahren vermochten. So scheint der Gegensatz christlicher und griechischer Überzeugung ausgeglichen; die letzte Entscheidung liegt bei der sittlichen That, aber die unmittelbare Empfindung bleibt beherrscht vom Widerwillen gegen den gemeinen Stoff, und die Bahn ist frei für ein asketisches Lebensideal. Die Askese gewinnt hier auch innerhalb des Christentums eine wissenschaftliche Begründung; im Gegensatz zu Clemens scheidet sich eine strengere, möglichst enthaltsame Lebensführung scharf von der durchschnittlichen; nicht nur die Gesinnung, auch die Gestaltung des Thuns trennt den vollkommenen Christen von der Menge.

Aus solchen Überzeugungen entwickelt sich ein charakteristisches Bild von den Schicksalen und Aufgaben des Menschen. Die menschlichen Seelen gehören, als ein Hauptteil der göttlichen Schöpfung, zum dauernden Weltbestande und lebten daher schon vor diesem Dasein, sie befinden sich hienieden infolge eigener Schuld, es gilt für sie eine Rückkehr zur göttlichen Höhe. Denn bei uns ist eine Stätte der Erniedrigung und Versuchung, der Körper mit seiner Schwere zieht den Geist abwärts in die niedere Sphäre und hemmt alle reinen Freuden. Aber gegenüber dem Stoff wirkt siegreich die Macht des Geistes mit seiner Erkenntnis, und in allem Elend des unmittelbaren Daseins erhält sich das feste Vertrauen, daß endgiltig nichts von dem verloren gehen kann, was der ewige Gott geschaffen hat und mit seiner Liebe behütet; der spekulative wie der ethische Zug des Mannes verbinden sich zu der Überzeugung einer völligen Wiederherstellung aller Dinge, einer Zurückführung auch des weitest Verirrten zu der göttlichen Heimat. Indem so der Weltlauf rein zum Ausgangspunkt zurückkehrt, in dem Ganzen der Bewegung nichts verloren, aber auch nichts gewonnen wird, mag die ganze Geschichte bloß ein zeitlicher Durchblick der Ewigkeit dünken, und es droht alle Arbeit der Welt zu traumhaftem Schein herabzusinken.

Bei solchem Zurückstreben zur reinen Geistigkeit und steten

Ewigkeit wird zum Kern des Lebens das Erkennen, als welches vom Schein zum Wesen, von der Zeitlichkeit zur Ewigkeit erhebt. Unendlich höher als die alltägliche Religionsübung ist das Verlangen nach reiner Erkenntnis Gottes; in ihm wird alles Zeitliche und Räumliche, alles Bildliche und Wandelbare überwunden und der Mensch ganz in Gott aufgenommen, in Gott verwandelt.

Mit diesem Aufstreben zur Göttlichkeit muß auch das Christentum eng zusammenhängen; es erhält aus solcher Aufgabe eine eigentümliche Gestalt. Vor allem muß es mehr bedeuten als einen einzelnen, wenn auch ausgezeichneten Punkt innerhalb der Geschichte; es muß die ganze Wirklichkeit umfassen und in Wesen und Wert erhöhen. In Wahrheit bildet seinen Kern die volle Gegenwart des Unvergänglichen in dem Vergänglichen, das überzeitliche Wirken des Logos, das alle seine Jünger von der Zeit befreit und in die Ewigkeit versetzt. So eröffnet erst das Christentum ein volles Erkennen göttlichen Wesens, eine Vergottung des Menschen. Ein deutlicher Übergang von solcher Weltidee zum geschichtlichen Christentum fehlt. Aber auch dessen Behandlung zeigt überall ein Streben zur Universalität, einen weiten und freien Sinn. Das Christentum erstreckt sein Wirken über die ganze Geschichte; Christi Erscheinen bildet den Gipfel einer weltgeschichtlichen Bewegung. Es ward damit zur allbeherrschenden Macht erhoben, was auch vorher schon, wenn auch nur vereinzelt und zerstreut, vorhanden war. Denn von jeher hat Gott sich der Welt angenommen, und zu allen Zeiten gab es Gerechte und Wohlgefällige. Aber in Jesus begann die volle Vereinigung, die „Verwebung" (*συνυφαίνεσθαι*) der göttlichen und der menschlichen Natur, und es ward durch solche Gemeinschaft mit dem Göttlichen die menschliche Natur göttlich nicht bloß in Jesus, sondern in allen, die das von ihm eröffnete Leben annehmen und weiterführen. Der wahre Nachfolger soll nicht bloß ein Christgläubiger (*Χριστιανός*) bleiben, sondern selbst ein Christus werden. Auch sein Leben und Leiden kann zur Errettung der Brüder dienen. So bedeutet das Christentum auch auf dem Boden der Erfahrung ein fortlaufendes, immer neu beginnendes, die ganze Geschichte erfüllendes Werk.

Den menschlichen Dingen gegenüber erweist es seine eigentümliche Größe und Universalität vornehmlich in der Moral. Es hat nach Origenes' Überzeugung keine neuen, eigentümlichen Gebote gebracht, aber es that Größeres, indem es der Menschheit die Kraft zur Erfüllung auch der schwersten Gebote gab, die innerste Tiefe der Gesinnung ergriff, die Herzen mit Milde und Humanität erfüllte. So

ist es auch die ethische Größe und die ethische Wirkung, welche die Persönlichkeit Jesu über die Helden des Altertums weit hinaushebt. Kein anderer Kirchenvater des Morgenlandes hat sich so eingehend, so liebevoll mit dieser Persönlichkeit beschäftigt als Origenes. Er schildert die Güte und Menschenfreundlichkeit Jesu, seine Milde und Sanftmut; von ihm können sich auch uns anderen solche edlen Gefühle sowie eine Beruhigung des ganzen Wesens mitteilen und uns zu Söhnen des Friedens machen. Der Denker verweilt bei seinen Leiden und preist das Martyrium aus reiner Liebe als den allein angemessenen Dank; er entwickelt dabei einen eigentümlichen Gefühlston individueller Aneignung („mein Jesus"). Aber er steigert die Weichheit der Empfindung auch schon zu spielender Sentimentalität, z. B. in der Betrachtung des Eindrucks der Wunden auf die Seele, und er verknüpft in seiner allegorischen Deutung des Hoheliedes das Ideal jungfräulichen Lebens mit einer schwärmerischen, von krankhaften Auswüchsen nicht freien Behandlung der Persönlichkeit Jesu, des „Bräutigams" der Seele.

So hat hier die Verwandelung des Christentums in Spekulation keineswegs eine Erkältung des Empfindens erzeugt. Auch sehen wir Origenes mit allem Eifer darauf bedacht, in Glauben und Leben den Zusammenhang mit der christlichen Gemeinde zu wahren. Für die Lehre bot die allegorische Deutung eine bequeme Handhabe, die Origenes ausgiebig verwandte und auch technisch weiter durchbildete. Im Leben und Handeln aber verbindet ihn die Schätzung des Moralischen ebenso mit der Umgebung, wie sie bei ihm selbst eine Brücke zwischen den spekulativen Weltbegriffen und der individuellen Empfindung bildet. Auch ließ ihn, so sahen wir, das Streben nach einem ewigen und universalen Gehalt die christliche Gemeinschaft hoch über den Staat hinausheben.

Demnach finden wir den weiten und reichen Geist des Mannes die verschiedenen Gedankenkreise umspannen und nach bestem Vermögen zusammenhalten. Aber erreicht ist eine volle Einheit keineswegs. Mag die Moral eine Brücke schlagen zwischen dem Christentum des Erkennenden und dem der Masse, im Grunde verbleibt eine tiefe Kluft. Wie weit entfernt ist von jenem selbstlosen Aufgehen in das ewige Sein, jener „Vergottung", die der Denker ersehnt, die Stimmung der Masse, welche nach seiner eigenen Schilderung durch die Furcht vor dem göttlichen Gericht bewegt wird und nicht handelt ohne eine Hoffnung auf Lohn, welche sichtbarer Zeichen bedarf und sich dem Sinnlichen nicht zu entwinden vermag! Daß Origenes auf solche

Lebensführung herabblickt als auf etwas Niederes und Fremdes, und daß ihm die Menschheit schließlich doch nach griechischer Art in zwei Klassen auseinanderfällt, schaut selbst aus dem Streben nach Wiedervereinigung deutlich genug hervor. Wenn er meint, das Christentum könne das ganze Menschengeschlecht unmöglich aufrichten, ohne zu einem jeden nach seinem besonderen Vermögen zu reden und sich auch der Fassungskraft der Niederen anzupassen, so zeigt eben diese Rechtfertigung die Schroffheit des Gegensatzes und die innere Entfernung des Denkers von seiner Umgebung. Namentlich erscheint ein Fortwirken antiker Schätzung darin, daß der Gegensatz nicht als fließend und einer allmählichen Überwindung fähig, sondern als starr und definitiv gilt. So verbleiben neben einander ein esoterisches und ein exoterisches Christentum. Das esoterische erreicht bei seiner Selbständigkeit eine außerordentliche Weite, Freiheit, Innerlichkeit. Aber es schwebt hoch über den allgemeinen Verhältnissen und wirkt wenig zum Durchschnittsstande. Und sein Inhalt ist mehr ein christlich gefärbter Platonismus, ein verinnerlichtes und seelisch erwärmtes Griechentum, als der Aufbau einer neuen Welt und Lebensordnung.

Aber wie dem sei, der hier befestigte Typus des Christentums ist im Morgenlande zu bleibender Geltung gelangt und hat auch auf das Abendland viel Wirkung geübt. Wohl nahm die immer geschlossener und selbstbewußter auftretende „Orthodoxie“ begreiflicherweise an manchen Lehren des Origenes Anstoß, und es mußten seine Anhänger unter ihrem schwer empfundenen Druck Abschwächungen der Grundgedanken zugestehen, welche doch die schließliche Verwerfung des Systems nicht verhindert haben. Aber die Orthodoxie selbst ruht in ihrer tiefsten geistigen Substanz auf Origenes, Gedankenarbeit; „die Dogmen- und Kirchengeschichte der folgenden Jahrhunderte ist im Orient die Geschichte der Philosophie des Origenes“ (Harnack). Herrschend blieb im Orient bis zur Gegenwart jene Fassung des Christentums als eines Eingehens des ewigen Wesens in unsere zeitliche Welt und einer dadurch bewirkten Hinaushebung des Menschen über alle Schranken und Leiden dieser Welt. Der nähere Inhalt der Geschichte und die Besonderheit des Lebens Jesu verblassen vor jener Grundthatsache der Menschwerdung, wie denn auch das unter griechischem Einfluß gestaltete Dogma des Christentums weder von einem charakteristischen Inhalt des Lebens Jesu noch von einer geistigen Eigentümlichkeit des Christentums das Mindeste zu berichten weiß. Das Dogma selbst, der scheinbar volle Triumph des Christentums,

besiegelt sein Unterliegen unter die Macht der griechischen Spekulation. Ihre ganze Stärke aber erlangte die spekulative Richtung erst mit Hilfe des Neuplatonismus, der bald stromweise in das Christentum einzudringen beginnt.

β. Der Einfluß des Neuplatonismus. Gregor von Nyssa.

Der tiefen Umwandelung der geistigen Lage durch Plotin konnten sich auch die christlichen Denker nicht entziehen; sein Weltbild bot ihrem eigenen Verlangen viel zu viel, um sie nicht unwiderstehlich fortzureißen. Hier zuerst war die Wirklichkeit von ihrem innersten Grunde bis zur äußersten Verzweigung geistig belebt, alles Feste und Starre aufgelöst und einem einzigen Lebensstrome eingefügt, zugleich aber das Streben über das unmittelbare Dasein sicher hinausgehoben und alle Sinnlichkeit in ein Gleichnis eines unsichtbaren Seins verwandelt. Dies umflutete auch alles, was sich im Christentum zur Spekulation neigte, mit überwältigender Kraft; es verlieh auch der christlichen Denkarbeit eine Beweglichkeit und Geschmeidigkeit, ohne die eine Versöhnung von Glauben und Wissen und der Aufbau eines kirchlichen Gedankensystems schwerlich so rasch gelungen wäre. Dabei vergessen die spekulativen Geister nicht alle unterscheidende Eigentümlichkeit des Christentums, sie zieht sich ihnen aber mehr in die individuelle Empfindung zurück, als daß sie im Reich der Gedankenarbeit den Kampf aufnähme und siegreich bestünde. Aber mag das Christliche sich gewöhnlich mehr anschmiegen als kräftig durchsetzen, es bringt einen neuen Ton in das Ganze, den Ton weicherer, innigerer Empfindung; auch ist die Art der Mischung bei verschiedenen Individuen verschieden. Für die christliche Philosophie beginnt mit dem Eindringen des Neuplatonismus eine neue Epoche gegenüber dem bisherigen Vorwiegen des Platonismus und Stoizismus; erst auf der Höhe des Mittelalters hat diese neue Denkart dem Aristotelismus weichen müssen, auch innerhalb seiner aber ein Wirken behauptet. Für uns genügt es, aus dieser älteren Zeit Eines Mannes zu gedenken, der in Wahrheit einen eigentümlichen Lebenstypus entwickelt, des Gregor von Nyssa.

Gregor von Nyssa (331—394) gehört zu den Vätern der Orthodoxie und ist von späteren Zeiten wegen seiner Verdienste um das Trinitätsdogma als „Vater der Väter“ gefeiert. Aber so aufrichtig seine Rechtgläubigkeit, sie wird getragen und durchwaltet von einem spekulativen Zuge mystischer Art, sie erscheint weniger als der Kern denn als das Gerüst seines religiösen Lebens. In seiner Gottes-

lehre wird das Ideal der vollkommenen Persönlichkeit stark zurückgedrängt durch das des absoluten, alles wahre Sein umfassenden Wesens, und das Verlangen nach persönlicher Lebensgemeinschaft kann sich kaum behaupten gegenüber dem Streben nach einer völligen Versenkung in das Absolute durch reine Anschauung. Es verschmelzen bisweilen in demselben Begriffe die verschiedenen Gedankenreihen; leicht überwiegt dann die neuplatonische Art die christliche. Bei dem „Schauen“ Gottes denkt Gregor nicht sowohl in altchristlicher Weise an die Nähe eines persönlichen Zusammenseins als an die mystische Einigung mit dem Urwesen, und wenn er den Vaternamen auf Gott anwendet, so denkt er nicht bloß an die Innigkeit liebevoller Fürsorge, sondern mehr noch an den Ursprung unseres Wesens aus ihm und unsere Zugehörigkeit zu seiner Natur, mehr an die metaphysische als an die ethische Verbindung. Namentlich zeigt den engen Zusammenhang dieser Gotteslehre mit der philosophischen Spekulation das Vorantreten der Unendlichkeit, einer positiven Unendlichkeit, des höchsten Wesens. Wie eine solche über alle Grenzen, so ist sie auch über alle begriffliche Fassung erhaben; alle besonderen Eigenschaften werden hier unzulänglich; wohl ringt der Denker nach Namen, um das überlegene Wesen zu bezeichnen, aber er überzeugt sich rasch von der Unangemessenheit aller menschlichen Ausdrücke. So wünscht er sich sehnsüchtig Flügel, um ihn hinauszutragen über alles Sichtbare und Veränderliche zu der beharrenden Natur, der unveränderlichen, in sich selbst gegründeten Kraft. In diese möchte er sich versenken, durch ein Eingehen in das wahre Licht selbst lichtartig werden.

Bei solchem Abweisen aller Eigenschaften droht das Göttliche für uns in ein völliges Dunkel zurückzuweichen, unsere Welt aber zu wesenlosem Scheine herabzusinken. Jedoch widersteht dem bei Gregor ein positiverer Zug, die Welt wird ihm nicht ganz nichtig, sondern die christliche Überzeugung wie ein Nachklang altgriechischen Schönheitssinns läßt ihn in ihr einen bedeutenden Inhalt entdecken und zugleich das Bild des Göttlichen lebensvoller gestalten, dessen Herrlichkeit sich in ihr spiegelt.

Die Idee der Schönheit wirkt bei Gregor nicht bloß durch die Vermittelung Plotins, sondern auch direkt von Plato her und daher mit größerer Lebhaftigkeit und frischerer Anschaulichkeit. Durch die ganze Welt findet er Schönheit ausgegossen, Ordnung und Harmonie halten alle Mannigfaltigkeit zusammen, überall erscheint ein festes Maß, die rechte Mitte suche auch unser Handeln. Den Kern des

Schönen aber bildet das Gute, und die höchste Schönheit ist die Reinheit des Herzens. Wir tragen in unserer vernünftigen Natur ein Abbild des göttlichen Wesens; mag es durch die Sünde verdunkelt sein, durch Ablegung des Bösen läßt es sich wiederherstellen und kann dann in voller Reinheit und Schönheit strahlen, dann den Menschen zum göttlichen Urbilde weisen. Insofern liegt alle Gotteserkenntnis an dem ethischen Verhalten. „Wer von aller Schlechtigkeit und allem aufgeregten Gebaren sein Herz reinigt, der sieht in der eigenen Schönheit das Abbild der göttlichen Natur." „So wird selig, wer reines Herzens ist, da er, auf die eigene Reinheit blickend, in dem Abbilde das Urbild sieht." Die weltüberlegene Hoheit Gottes können wir nicht erfassen, sondern das Maß der Gotteserkenntnis ist in uns: „Reinheit und Aufregungslosigkeit (*ἀπάθεια*) und Fernhaltung alles Bösen, das ist die Gottheit. Ist nun jenes in dir, so ist Gott gänzlich in dir."

Wenn aber durch solches Innewohnen des Göttlichen unsere Wirklichkeit einen höheren Wert und unser Leben einen anschaulicheren Inhalt gewinnt, immer geht die Bewegung über das nächste Dasein hinaus; mit allem, was die Welt bietet, erweckt sie nur eine Sehnsucht nach höheren Lebensformen, nun und nimmer darf sie selbst uns festhalten. So bekommt das Leben den Charakter aufstrebender, alles überfliegender Sehnsucht. „Wir sollen nicht anstaunen die Schönheit des Himmelsgewölbes noch die Strahlen des Lichtes noch irgend etwas Anderes von dem sichtbaren Schönen, sondern uns durch die an allem diesen erblickte Schönheit führen lassen zum Verlangen der Schönheit, deren Ehre die Himmel verkünden."

So bleibt die tiefste Neigung des Mannes darauf gerichtet, den nächsten Befund unserer Welt herabzusetzen und dem Menschen alle Lust daran zu verleiden. Es entfaltet sich ein Pessimismus, dessen sentimentale Art oft an moderne Wendungen anklingt. Gregor schildert lebhaft die mannigfachen Leiden und Schäden des Lebens, die Fülle von Haß und Übermut, von Leid und Friedlosigkeit, die Gewalt der Leidenschaften, deren ganze Kette von Einem Gliede aus bewegt wird. Die Organe der Seele sind hier nicht geübt zur Unterscheidung des nur zum Schein und des in Wahrheit Schönen. Alle besonderen Leiden und Schäden verschwinden aber vor dem einen Gedanken der Nichtigkeit, der Wesenlosigkeit des ganzen irdischen Daseins; alle Betrachtungen durchdringt der eine Grundton der Hinfälligkeit des sinnlichen Lebens überhaupt. Alles ist hier voll Unbestand

und Vergänglichkeit. Die Blumen blühen jeden Frühling von neuem auf, der Mensch aber hat nur die eine Jugend und welkt dann dem Winter des Alters entgegen. Verschieden sind die äußeren Geschicke des Lebens, und manchen preist die Menge glücklich, aber der tieferen Betrachtung verschwinden alle Unterschiede, für das höchste Ziel hat kein Lebenslauf einen Vorzug vor dem anderen. Denn schließlich ist hier alles nichtig; wer könnte glücklich sein, wo alles so rasch dahinschwindet und wir die Gräber unserer Eltern stets vor Augen haben? Mag es Menschen geben, welche solches Leid nicht empfinden und ihr Genügen in sinnlichen Lüsten finden: mit ihrer thierischen Stumpfheit sind sie im Grunde noch weit elender als die Anderen; das Nichtfühlen des Unglücks ist das größte Unglück. Die Leidtragenden hat Jesus selig gepriesen. Er wollte damit nicht den Schmerz als Schmerz verherrlichen, sondern vielmehr die Erkenntnis des Guten, die nicht ohne eine Empfindung des Schmerzes erfolgen kann, da das Gute diesem Leben noch fehlt.

Alle Weichheit und Zartheit der Empfindung kann dabei nicht die Thatsache verdecken, daß den Denker mehr ein metaphysisches als ein ethisches Streben beherrscht, und zwar ein metaphysisches Streben gemäß der abstrakten Art des späten Griechentums. Nicht die Sehnsucht nach mehr Liebe oder mehr Gerechtigkeit, sondern die nach mehr Wesenhaftigkeit und Ewigkeit treibt Gregor über die nächste Welt hinaus zu Gott. Das ergiebt eine besondere Schroffheit des Bruches. Denn enthält nur die unsichtbare Ordnung ein echtes Wesen, so kann sie allein uns anziehen, so gilt es alles Sinnliche als bloßen Schein abzustreifen und sich von allem zu befreien, was in dieses nichtige Leben verwickelt. Zu dem, was der wahrhaft Fromme hinter sich lassen muß, wird dabei auch gerechnet „die Beschäftigung mit den Wissenschaften und Künsten und was in Sitten und Gesetzen sich tauglich findet"; in diesem Gedankengange — sonst urteilt Gregor milder — gilt die Ehe als der Anfang und die Wurzel des Eifers um unnütze Dinge. Wer als ein guter Steuermann seinen Lauf nach Gestirnen richten will, die nie untergehen, der gestalte so sein Dasein, daß es unablässig zwischen Leben und Tod in der Mitte schwebt, nie sich mit ganzer Kraft dem Leben hingiebt.

Solcher Ablösung von der Welt entspricht bei Gregor eine Versenkung in die reine Innerlichkeit des Gemütes. Hier fühlt er sich einer Einigung mit Gott unmittelbar gewiß, von hier aus beseelt sich ihm auch die umgebende Welt und Natur. Er tritt in ein seelisches Wechselleben mit der Natur, wie es die frühere Zeit kaum kennt; er

vergißt ihre Beziehung zum Menschen, wie sie dem antiken Naturgefühl anhaftete, und empfindet ihre Größe besonders im stillen Rauschen des Waldes und in der Einsamkeit der Einöde. Daher konnte A. von Humboldt ihn samt seinem Bruder Basilius in der Darlegung der geschichtlichen Entwickelung des Naturgefühls auszeichnen und andere Forscher hier eine Verwandtschaft mit Rousseau entdecken.

So verdient auch als Ganzes die Lebensanschauung dieses Gregor mehr Beachtung, als sie zu finden pflegt. Sie ist der reinste philosophische Ausdruck der Zurückziehung des christlichen Lebens von der Welt, die nach dem äußeren Siege des Christentums um sich griff; ihre volle innere Wahrhaftigkeit wird bestätigt durch solchen geschichtlichen Zusammenhang.

Immer weniger hatte das Christentum das anfängliche Ideal festhalten können, inmitten dieser schlechten Welt eine Zufluchtsstätte frommer Gesinnung und sittlichen Lebens zu bilden; der Zustrom größerer, ungeläuterter Massen hatte immer mehr Abschwächungen erzwungen. Schließlich entschied der äußere Sieg den inneren Niedergang. Sollten ernstere, um ein ewiges Leben besorgte Gemüter nicht völlig verzweifeln, so mußten besondere Hilfen gefunden werden. Orient und Occident gingen hier verschiedene Wege; dieser suchte Hilfe bei einer Erhebung der Kirche, als einer objektiven Ordnung, über alle Schäden der Individuen, jener in der Zurückziehung der Individuen zu einem einsamen, Gott allein mit ganzer Inbrunst dienenden Leben. Wie mächtig ein solches Leben die Zeitgenossen anzog, hat Gregor mit lebhaftem Wohlgefallen geschildert; wie aber jene Versenkung in die Unendlichkeit des Gemütes, unter Wechselwirkung griechischer und christlicher Art, eine große Weichheit und Zartheit der Empfindung erzeugte, das zeigt niemand deutlicher als er selbst, der Philosoph mystischer Sehnsucht.

c. Die Anbahnung einer kirchlichen Lebensordnung.

Wie sich das christliche Leben bis zum Ende des 2. Jahrhunderts darstellt, hat es mehr den Charakter einer Moral mit religiöser Umsäumung als den spezifischer Religiosität und Kirchlichkeit. Die Gemeinschaft wird noch von dem freien Willen der Individuen getragen, und was das Ganze zusammenhält, ist vornehmlich das unsichtbare Band der Überzeugung. Aber nach und nach vollzieht sich eine große Wandelung in der Richtung einer Verkörperung des Christentums zu einer sichtbaren und organisierten Kirche, der Scheidung eines

Priesterstandes von der Gemeinde, der Absonderung eines Kreises frommer Werke von der allgemeinen Lebensarbeit. Diese Bewegung beschränkt sich nicht auf einen Teil der Kirche, sondern das im Lauf der Zeit unvermeidliche Sinken der Spannung, der Zustrom größerer Massen, die Notwendigkeit eines festen Haltes gegenüber den Angriffen von außen und den Spaltungen im Inneren drängt überall dahin, eine objektive Ordnung von den Zuständen der Individuen abzulösen und sie mit besonderer Heiligkeit zu umkleiden. Aber zu voller Entfaltung seiner Stärke kam dieses Streben nur bei der lateinischen Art, die seit dem Ende des 2. Jahrhunderts ihre Eigentümlichkeit deutlich auszuprägen beginnt. Die lateinische Art, — sie wird übrigens in dieser Richtung vornehmlich von den afrikanischen Lehrern Tertullian und Cyprian vertreten, um dann in dem Afrikaner Augustin mit ihrer Vollendung zugleich eine Umbildung zu finden —, diese lateinische Art hat vor allem den Trieb nach handfester Sinnlichkeit. Ihr war das Sinnliche weder ein bloßes Symbol geistiger Größen noch auch eine Hemmung höherer Entwickelung, sondern ein unentbehrlicher und unverwerflicher Bestandteil der Wirklichkeit; auch ihre Seelenlehre kennt kein Dasein eines geistigen Wesens ohne eine sinnliche Grundlage. Mit solcher Schätzung des Sichtbaren und Greifbaren verbindet sich ein großes Vermögen der Organisation, ein kluges Geschick in der Behandlung praktischer Fragen. Hingegen ist nicht nur der spekulative Sinn wenig entwickelt, sondern es fehlt auch die Idee eines sachlichen Zwanges der Wahrheit, wie sie aus der altgriechischen Gedankenarbeit auch in die christlichgriechische Welt einfließt und einer straffen Zusammenfassung der Kräfte leicht Widerstand leistet. Bei den Lateinern regiert durchaus der Affekt, und es kann sich ungehemmt entfalten, was das Bedürfnis nach Glück und die Aufrechterhaltung der Ordnung fordert.

Alles dies wirkt dahin, das unsichtbare Gottesreich mehr und mehr in eine sichtbare Kirche zu verwandeln oder doch an sie zu binden, sowie das religiöse Leben Rechtsbegriffen zu unterwerfen. Je weniger die Individuen bei sich selbst genügen, desto mehr wird die Kirche ihnen gegenüber zu fester Objektivität hinausgehoben, desto mehr überträgt sich auf sie die Idee der Heiligkeit, desto mehr muß sie mit eigentümlichen Gnadenmitteln der Unvollkommenheit zu Hilfe kommen. Thatsächlich sind eben die Männer, welche der Kirchenidee zum Durchbruch verhalfen, voller Klagen über die Unzulänglichkeit der Individuen, über die Schwäche ihres Glaubens und die Lauheit ihrer Liebe. Mit dem Anwachsen solcher Strömung dünkt die Kirche

immer mehr eine göttliche Einrichtung, nicht eine menschliche Ordnung; die ihr gezollte Ehre scheint Gott selber erwiesen, ihre Kränkung ihm zugefügt. Nur durch sie, die Mutter der Christen, giebt es einen Weg zum göttlichen Vater: „niemand kann Gott zum Vater haben, der nicht die Kirche zur Mutter hat“ (Cyprian). Der Einzelne schuldet ihr Gehorsam und Pietät, alle Absonderung von ihr gilt als ein böswilliges Verschmähen, ein dünkelhafter Eigensinn. So werden Schisma und Härese zum allerschlimmsten Frevel gestempelt, von dessen Folgen selbst das Martyrium nicht befreien kann. Denn alles andere Vergehen trifft Einzelne, dieses aber die ganze Gemeinde.

So einfach und für die Lateiner überzeugend dieser Gedankengang ist, es erwuchsen schwere innere Verwickelungen daraus, daß die Einen — eben wegen der Hochhaltung der Kirche — auf einer gewissen sittlichen Qualität der Inhaber von Kirchenämtern bestanden und die Rechtsgiltigkeit amtlicher Handlungen an solche Beschaffenheit der Personen knüpften, während die Anderen dieses Verlangen als eine Gefährdung der objektiven Ordnung verwarfen; dort behauptet das Moralische eine Selbständigkeit, hier weicht es ganz den religiösen und kirchlichen Bedürfnissen. Diese letztere Richtung siegte bekanntlich, das Verlangen nach fester Ordnung und sicherer Hilfe hat alle moralischen Bedenken überwunden. Aber zugleich ist die Kirche aus einer Gemeinde der Heiligen mehr und mehr zu einer bloßen Rechtsanstalt geworden.

Der Erhöhung der Kirche entsprach die Absonderung eines eigenen Priesterstandes. Die Priester, vornehmlich die Bischöfe, werden zu Vermittlern zwischen Gott und der Gemeinde, zu Spendern der göttlichen Gnade. Namentlich erhöht die wachsende Macht der Opferidee ihre Stellung. Der Opferidee konnte sich das Christentum von Anfang an nicht entziehen, aber zunächst überwog die Opposition gegen die heidnische Art des Opfers. Eine durchaus ethisch gestimmte Religion sah nur in der Darbringung des eigenen Herzens das echte Opfer. „Unschuld und Gerechtigkeit zu pflegen, sich alles Betruges zu enthalten, Menschen der Gefahr zu entreißen, das sind unsere Opfer, das ist Gott heilig. Bei uns gilt einer um so frommer, je gerechter er ist.“ So Minucius Felix, der mit besonderer Wärme die Richtung auf die schlichte Moral, den Verzicht auf alle eigentümlich religiösen Leistungen als einen unterscheidenden Vorzug des Christentums pries. Auch noch Lactanz meint: „das ist der wahre Kultus, in dem der Geist des Verehrenden sich selbst Gott als ein unbeflecktes Opfer darbringt“. Aber in den Kämpfen und Erfahrungen

des Lebens entwickelte sich zu immer größerer Stärke auch eine Opferidee spezifischen Charakters. Je schwerer die Furcht vor dem richtenden und strafenden Gott auf den Gemütern lastete, — und sie wurde im Abendlande in keiner Weise durch philosophische Spekulationen abgeschwächt, — je mehr man sich zugleich des eigenen Unvermögens bewußt war, desto stürmischer erhob sich das Verlangen nach außerordentlicher Hilfe und Sühne. Hier tritt nun „das sündentilgende Werk Christi in den Vordergrund. Nicht sowohl die Inkarnation — diese ist Voraussetzung — als der Tod Christi wird als das punctum saliens betrachtet, und er wird bereits nach allen denkbaren Richtungen hin als Opfertod, als Versöhnung, als Erkaufung, als stellvertretende Leistung des Kreuzestodes behandelt“ (Harnack). Zur Erhöhung des Priestertums wirkt diese Wendung namentlich, seit sich von Cyprian her die Vorstellung befestigte, der Priester wiederhole in der Darbringung das Opfer Christi. So wird der „Priester Gottes“ weit über die Gemeinde hinausgehoben und mit eigentümlicher Heiligkeit ausgestattet.

In der Vorstellung jener Zeit verhindert aber die Überzeugung von der sühnenden Kraft des Todes Christi keineswegs den Gedanken besonderer Verdienste einzelner Gemeindeglieder; wer das allen auferlegte Maß der Verpflichtung durch besondere Leistungen überschreitet, der erwirbt ein überschüssiges Verdienst; dieses aber kann der Not der Anderen zur Hilfe gereichen. So denkt man zunächst von den Märtyrern, den Blutzeugen des Glaubens; so aber weiter auch von denen, die durch peinliche Enthaltung von weltlichen Gütern und Genüssen Gott ein Opfer darbringen, wie durch Fasten, Aufgeben alles Besitzes, Ehelosigkeit. Solchen verdienstlichen Werken wird die Kraft zugesprochen, Sünden zu tilgen, jene leichteren wenigstens, welche nach stoischem Vorgange als verzeihliche Fehltritte (peccata venialia) von den Todsünden deutlich geschieden werden. In dem allen eine Schätzung der Leistung als Leistung, eine Abstufung des Wertes nach der Größe des Werkes; zugleich die Aufgabe, Schuld und Verdienst gegeneinander abzuwägen. Es erwächst ein System von Kompensationen, die Moral erhält mehr und mehr den Charakter einer rechtlichen Ordnung. Die Verwalter dieser Ordnung aber sind die Priester. Der Gedanke des allgemeinen Priestertums wird durch solche Entwickelung nicht völlig aufgehoben, wohl aber für das praktische Leben und die unmittelbare Empfindung weit zurückgedrängt.

So sehen wir von dem großen Körper der Gemeinde sich heilige

Werke und Menschen abheben und eine andächtige Verehrung erlangen. Äußerlich wird damit das Eigentümliche des neuen Glaubens schärfer ausgeprägt, im Grunde aber erfolgt ein Eindringen der antiken Art, den Menschen nicht nach einem Ideal sittlicher Vollkommenheit, sondern nach seinem Verhältnis zu anderen Menschen zu messen; die absolute Schätzung weicht zurück vor einer relativen, die göttliche vor der menschlichen. Überhaupt wird hier das christliche Leben tief hereingezogen in die Vorstellungen und in die Interessen der Menschen, eine große Veräußerlichung und Vergröberung ist unverkennbar, magische Elemente gefährden die Substanz des sittlich-religiösen Lebens. In jener Entwickelung des Gefühles der Hilfsbedürftigkeit und jenem Suchen einer festen Stütze steckt sicherlich auch ein echtreligiöser Zug, aber dieser Zug vermag sich einstweilen noch nicht zur Selbständigkeit aufzuringen und die Gestaltung zu beherrschen, die edleren Empfindungen bleiben noch verschleiert. Bei allem Ausbau der Organisation und aller Emsigkeit der Leistung fehlt ein gehaltvolles Innenleben, eine geistige Tiefe. Die schlichte Moral ist geschädigt, eine Innerlichkeit religiösen Lebens aber nicht gewonnen. Das war eine zwiespältige Lage, in ihrer Zwiespältigkeit unerquicklich und ohne Aussicht auf eine große Zukunft. Wenn irgend in der Geschichte des Christentums, so war ihm jetzt ein ursprünglicher und schaffender Geist nötig, um es vor jähem Fall zu behüten. In Wahrheit erschien ein solcher Mann in Augustin. Sein Riesengeist hat jenen Widerspruch überwunden, er hat dem aufstrebenden religiösen Verlangen zu vollem Siege verholfen, eine eigentümlich religiöse Lebensführung wissenschaftlich entwickelt, dem kirchlichen System einen geistigen Inhalt gegeben. Er führt auch die christliche Lebensanschauung auf ihre philosophische Höhe.

2. Augustin.

a. Die allgemeine Art.

Augustin (354—430) ist der einzige große Philosoph auf dem eigenen Boden des Christentums. Alle Wirkungen der Vergangenheit und alle Anregungen der eigenen Zeit nimmt er in sich auf, um Neues und Größeres aus ihnen zu machen; in lateinischer Umgebung wurzelnd, empfängt er starke Einflüsse griechischer und orientalischer Art; Altchristlichem und Neuplatonischem giebt er eine neue Mischung, in der das Christliche seine Besonderheit kräftiger wahrt, und deren Ergebnis, angreifbar wie es ist, alle weitere Geschichte des Christen-

tums beherrscht. Die Gedankenentwickelung ist hier in hervorragender Weise Ausdruck der Persönlichkeit, ja unmittelbares persönliches Leben. Alle Arbeit dient im Grunde der einen Aufgabe, das eigene Sein zu entfalten und zu befriedigen; in aller Verzweigung des Strebens bleibt das Hauptziel, dem ganzen Wesen zu seinem Wohlbefinden zu verhelfen. Glück, Seligkeit, das ist es, worauf das ausschließliche Sinnen und leidenschaftliche Verlangen dieses Mannes geht, Glück nicht in dem kleinen Sinne der älteren lateinischen Väter, sondern als Vollbefriedigung des ganzen Wesens, als Belebung aller Kräfte, als Beseligung bis zum tiefsten Grunde des Seins. Daher kann dieses Streben alles in sich ziehen und die geistige Arbeit nicht bloß begleiten, sondern durchdringen. Ein solches Glück darf nicht als ferne Hoffnung vorschweben, es muß zu lebendiger Gegenwart und zu vollem Besitz werden. Denn „wer bloß in der Hoffnung glücklich ist, ist noch nicht glücklich; erwartet er doch erst in Geduld das Glück, welches er noch nicht besitzt“. Daß wir aber glücklich werden können und werden müssen, das steht dem Denker fest als das Allersicherste; diese Überzeugung bedarf für ihn keiner Begründung und duldet keinen Zweifel, vielmehr bildet sie die stärkste Wehr gegen allen Zweifel. Dieses Glücksverlangen überwindet allen Widerstand und schmilzt auch das Feindlichste zusammen; aus ihm strömt Leben, Liebe, Leidenschaft in alle Arbeit und erfüllt sie mit den stärksten Affekten. Das giebt allem Beginnen Augustins eine feurige Glut und stürmische Erregung. Das religiöse Streben der Menschheit, sonst oft der Ausdruck einer müden und entsagenden Stimmung, wird hier zur Sache allerkräftigsten Lebens; selbst das Erkennen wird zu einer Selbstbehauptung und Wesenserhöhung. Diese Verflechtung einer titanischen, von verzehrendem Glücksdurst erfüllten Subjektivität mit der ganzen Weite der Geistesarbeit, sie bildet zugleich die Größe und die Schwäche Augustins.

Wie damit alle Welt- und Lebensanschauung der Besonderheit dieser Natur folgen muß, so steht sie namentlich unter dem Einfluß der Thatsache, daß in derselben große Gegensätze zusammenstoßen und das Denken in unablässige Bewegung versetzen.

Einmal ein Drang, das ganze Sein in einem zu ergreifen, das Leben in sich selbst zu konzentrieren, sich mit dem Ganzen des Wesens der Seligkeit unmittelbar zu versichern; hier ein Hinausstreben über alle Formen und Begriffe, ein Leben und Weben im reinen Gefühl. Zugleich aber das Verlangen, die Weite des Alls zu umspannen und mit dem Denken zu durchleuchten, auch das Innere klar zu explizieren

und für alles Thun Grund und Rechenschaft zu geben; damit eine Entfernung vom nächsten Eindruck, ein großer Gedankenbau, eine wissenschaftliche Vermittelung der geistigen Wirklichkeit. Aus beidem zusammen eine gewaltige religiöse Spekulation, in der sich Fühlen und Denken, unmittelbares und vermitteltes Leben untrennbar verschlingen. — Mit diesem Gegensatz durchkreuzt sich vielfach ein anderer. Einerseits ein rastloses Streben nach reiner Geistigkeit, eine Verwandelung der Dinge ins Gedankenhafte, die Ursprünglichkeit und Selbständigkeit eines weltüberlegenen Innenlebens; andererseits eine glühende Sinnlichkeit, ein Bestehen auf handfesten Daten, einem sicheren Berühren und Halten, einem lustvollen Kosten und Genießen der Dinge; beides zusammenschießend in einer grandiosen Phantasie, welche nicht nur vor keiner äußeren Grenze Halt macht, sondern auch den dunklen Tiefen der Innenwelt deutliche Gestalten abringt. — In demselben Manne einmal ein unermüdlicher Schaffensdrang und eine ungestüme Energie des Lebensprozesses, zugleich aber ein tiefer moralischer Zwiespalt, das Bewußtsein einer Hilflosigkeit gegenüber seiner eigenen Natur, ein sehnsüchtiges Verlangen nach Errettung durch übernatürliche Mächte und Versetzung in einen Stand von Ruhe und Frieden. Das allgemeine moralische Problem verschärft sich individuell dadurch, daß Augustins Sinnlichkeit nicht naiver, sondern raffinierter Art ist, daß sie daher alles Streben zu vergiften und zum Niederen, ja Gemeinen herabzuziehen droht. Auch darin endlich zeigt Augustin eine Doppelnatur, daß er zugleich erlebt, tief und wahrhaftig erlebt, und über das Erlebnis kühl zu reflektieren vermag, als sei es etwas Fremdes.

Alle diese Richtungen werden nicht unter Einfügung in ein umfassendes System von Grund her ausgeglichen, etwa in der Art eines Aristoteles gleich anfänglich zu einander gestimmt, sondern jede einzelne entwickelt sich zunächst ungestört; dann erst erfolgt eine Berührung und Verbindung. So verbleibt es bei schroffen Kontrasten, einem sprunghaften Verfahren, einem Hin- und Herwirken und vielfachen Sichdurchkreuzen der Gegensätze. Das ergiebt manche Widersprüche nicht nur in kleinen, sondern auch in großen Dingen, eine stete Unruhe, in der es blitzartig durcheinander schießt; aber es ergiebt auch eine unablässige Spannung und Schwingung des Lebens, ein immer frisches Neueinsetzen des Schaffens, den lebendigsten Fluß aller Dinge. Wenn solches Durcheinander widersprechender Elemente den Gedankenbau oft arg verwickelt, so hindert es keineswegs eine reiche Entfaltung durchaus ursprünglicher, inniger Gefühle, das Her-

vorbrechen reiner Naturtöne schlichtmenschlicher Art. Namentlich erlangt hier das religiöse Gemütsleben eine kindliche Einfalt und eine feurige Sprache des Herzens, wie die Litteratur sie nur an seltenen Höhepunkten bietet.

Solches Durcheinanderwirken von Gegensätzen erschwert nicht nur ein zutreffendes Verständnis der Lehren Augustins, sondern auch eine gerechte Würdigung seines Wesens. Augustin, bei seiner starken Empfindung vom jeweiligen Eindruck weit fortgerissen, kann lange Zeit ausschließlich Einer Richtung nachgehen und alles Andere darüber vergessen; so kommt er zu extremen, fanatischen Sätzen, die ganz sein eigen sind, nicht aber das Ganze seiner Überzeugung bedeuten; bisweilen verurteilt er hier schroff, was er dort liebt und verehrt. Der kirchliche Christ in ihm kann von der Kultur reden wie ein engherziger Sektenmensch, aber es kann auch der weltumspannende, wesenergründende Denker die kirchliche Ordnung mit ihrer Autorität und ihrem Glauben von oben herab wie eine Sache bloßer Zweckmäßigkeit behandeln, wie eine Einrichtung, die nur dem großen Haufen und der menschlichen Schwäche dient. So läßt sich der eine Augustin wider den anderen ausspielen und die Ehrlichkeit des ganzen Menschen angreifen. Ein Teil dieser Widersprüche verschwindet freilich bei einer genaueren Beachtung der inneren Entwickelung des Mannes, die ihn von einer universalen und philosophischen Betrachtung der Dinge mehr und mehr zu einer positiven und kirchlichen trieb; die schwersten Gegensätze aber erhalten sich durch allen Wandel, in ein System läßt sich Augustin unmöglich zwängen. Aber wir brauchen nur das Ganze seiner Persönlichkeit aufzurufen, um ein Band aller Mannigfaltigkeit und ein Verständnis aller Widersprüche zu finden. Wie diese Persönlichkeit eine unermeßliche Weite des geistigen Horizontes mit einer starken Erregbarkeit für jedes Einzelne, ein großes Schaffen ursprünglicher Art mit stetem Reflektieren über das Schaffen verbindet, so läßt sie sich nicht in den Rahmen der formalen Logik spannen; die Widersprüche aber, welche das Innere durchwogen, wird die Arbeit herausstellen. Nun und nimmer hätte Augustin wirken können, was er gewirkt hat, hätte hinter der Rhetorik des Ausdrucks nicht eine große Wahrhaftigkeit des Wesens gestanden. So schon bleibt bei ihm viel Unerquickliches zu verwinden. In der wunderbaren Mischung der Elemente, welche in dieser Natur zusammenrinnen, sind Edelsinn und Gerechtigkeit nicht stark genug vertreten, um nicht bisweilen den Wallungen der Leidenschaft gänzlich zu unterliegen. Besonders aber ist Augustin keine reine, keine lautere

Natur, wie etwa ein Plato, er kann sich auch im höchsten Aufschwung nicht aller Mitführung niederer Elemente entziehen, er kann die tiefsten Tiefen nicht aufregen, ohne viel trüben Schlamm an die Oberfläche zu bringen. Das setzt aller Anerkennung Augustins eine Schranke. Aber was immer sich gegen ihn einwenden läßt, alle seine Äußerungen und Lehren zeigen, in ihre Wurzel verfolgt, ein echtmenschliches, wohlbegreifliches Streben, einen ganzen und gewaltigen Menschen, dem nichts Menschliches fremd ist. Und wenn unter den Heiligen der Kirche kaum einer so wenig heilig, so sehr leidenschaftlicher Mensch mit allen Fehlern und Schwächen war, wie Augustin, so liegt in solcher Menschlichkeit wohl auch eine Versöhnung, jedenfalls aber das Geheimnis seiner Macht über die Gemüter.

b. Die Seele des Lebensprozesses.

Den Ausgang der augustinischen Lebensanschauung und einen durch ihre ganze Entwickelung wirksamen Zug bildet die tiefste Unzufriedenheit mit der natürlichen Welt und hauptsächlich der Lage des Menschen. Kaum sind die Leiden des menschlichen Daseins irgend aus bewegterem Herzen und mit stärkeren Farben geschildert als bei Augustin. Die Not des Einzelnen, wie die Mißstände der Gesellschaft, die Spaltungen und Kriege der Völker, die Irrungen im Recht, die Verflechtung in alle Sorgen der Freunde, die Fülle der Versuchungen, das stete Schweben des Menschen zwischen Furcht und Hoffnung, die peinliche Unsicherheit unserer Lage, sie kommen hier zu ergreifender Aussprache; der Empfindung des allgemeinen Unglücks geben dabei die traurigen Zustände jener sinkenden Zeit außerhalb wie innerhalb des Christentums ein individuelles Kolorit. Das von philosophischer Seite empfohlene Mittel, sich gegen alles dieses Leid innerlich abzustumpfen und die Empfindung des Schmerzes heroisch niederzukämpfen, gilt Augustin, wenn überhaupt als wirksam, so als sittlich unstatthaft; jene Abstumpfung würde eine rohe Gefühllosigkeit, eine Verhärtung des Wesens, ein Erlöschen der Liebe ergeben. Auch umfängt uns das Böse keineswegs bloß von außen, es wohnt in unserem eigenen Innern, es ist in Sinnenlust und Hochmut die treibende Kraft unseres Handelns; den guten Vorsätzen, die wir fassen, fehlt in schmerzlicher Weise die Kraft der Ausführung. Dazu endlich das geistige Unvermögen des Menschen, sein Versenktsein in Zweifel, seine Ohnmacht gegenüber der Wahrheit. In solchen Nöten und Widerständen droht eine völlige

Verzweiflung; ein Abwerfen der Bürde des Lebens könnte der beste Ausweg dünken.

In der That benimmt sich der Mensch völlig anders. In allem Leid erscheint ein zähes Behaupten des Lebens, ein starker Drang nach Selbsterhaltung, ein unbedingtes Leben-Wollen (esse se velle). Selbst das elendeste Dasein wird der gänzlichen Vernichtung vorgezogen; wie ein wertvolles Gut ergreift der zum Tode verurteilte Verbrecher das ihm geschenkte klägliche Leben. Ein ähnlicher Lebensdrang geht durch die Natur; von den ungeheuren Drachen bis zu den kleinsten Würmern wehrt sich alles seines Lebens und flieht mit allen Kräften die Zerstörung. Wie wäre eine so allgemeine Thatsache erklärbar, wenn die Welt des Leides und des Bösen die ganze Wirklichkeit bedeutete, und nicht das Sein, dessen erster Anblick sich so trübe darstellt, in seiner Wurzel gut wäre und Glück enthielte?

Diese äußeren Wahrnehmungen sind für Augustin nur Bestätigungen seines eigenen Verhaltens. Ihn selbst erdrückt alles Leid und Elend nicht, vielmehr weiß und fühlt er sich ihm, je mehr es sich anhäuft, desto sicherer im Kern des Wesens überlegen; gerade das Elend der nächsten Wirklichkeit bringt ihm zu klarem Bewußtsein, daß diese Welt nicht seine ganze Welt sein kann. Hinter dem eingeschüchterten physischen Lebenstriebe erscheint ein metaphysischer Lebensdrang und verbietet dem Menschen einen Verzicht auf Selbsterhaltung und Seligkeit.

Eine solche Wendung, eine solche Neubefestigung des Lebens verlangt aber eine andere Grundlage und andere Zusammenhänge als die natürliche Welt sie bietet: nur in einem weltüberlegenen, vollkommenen Sein, nur in Gott kann solches neue Leben seinen Halt finden. Die Wirklichkeit dieses göttlichen Seins wird von Augustin nicht vornehmlich durch einzelne Beweise dargethan, er ergreift es als ein Grundaxiom, als eine jenem höheren Leben unmittelbar gegenwärtige Thatsache. Alle Bedenken überwindet, allen Zweifel erstickt ein mächtiges „Ich will“, das jene Wahrheit leidenschaftlich ergreift als eine innere Notwendigkeit des eigenen Lebens und Wesens.

Doch fehlt es auch nicht an wissenschaftlicher Auseinandersetzung und Begründung; sie strebt von farbloseren Begriffen zu einem reicheren Inhalt auf, indem sie eine Stufenfolge von Sein, Geist, Persönlichkeit durchläuft. Zunächst heißt es, daß jenes von Hemmung und Leid erfüllte Sein, als ein Reich unablässiger Veränderung, unsteten Werdens gar kein wahres Sein bildet; ein wahres, echtes,

wirkliches Sein — diese Häufung hat Augustin selbst — ist nur eine schlechthin unwandelbare Natur, nur ein Wesen, das unberührt durch den Fluß der Zeit stets bleibt, was es ist. Nur das ewige Leben ist wahrhaftiges Leben. Das wesenhafte Sein aber ist nichts Anderes als Gott; aus ihm stammt alles echte Leben, und auf ihn weist es zurück.

Sodann hat alle Wirklichkeit als tiefsten Grund ein geistiges Sein. Die einfache Selbstbesinnung zeigt uns als den festesten Punkt gegenüber aller Unsicherheit die Existenz der Seele. Denn mögen wir an allem zweifeln, der Zweifel selbst erweist die Thatsache des Denkens und damit unsere seelische Existenz. Unser Innenleben ist uns unmittelbar gegenwärtig, es kann kein bloßer Wahn sein. Daß wir sind, zugleich wissen, daß wir sind, und unser Sein und Wissen lieben, das ist eine unangreifbare Thatsache, während das Dasein einer Körperwelt sich nicht streng beweisen läßt. Die seelische Innerlichkeit aber führt Augustin zur Idee einer reinen Geistigkeit; der Quell dieser ist wiederum Gott, das Urbild des Menschenwesens.

Mit solcher Forderung reiner Geistigkeit und wesenhafter Ewigkeit bleibt Augustin bei aller Eigentümlichkeit seiner Beweisführung noch im Gedankenkreise des Platonismus. Er überschreitet aber diesen Kreis und eröffnet neue Bahnen, indem er im Streben nach lebendigerer, persönlicherer Existenz den Kern des Geisteslebens nicht mehr in das Erkennen, sondern in das Wollen setzt. Wie ihm das Seelenleben von Grund aus vornehmlich Streben nach Glück und Selbstbehauptung bedeutet, so bildet seine Vollendung der Wille, als dasjenige, worin sich das Leben zur Einheit zusammenfaßt und zur vollen Thätigkeit erhebt. Ja es heißt, daß alle Wesen nichts Anderes als Wille sind (nihil aliud quam voluntates); „der Wille ist das übergreifende Prinzip aller Geistesthätigkeiten“ (Heinzelmann). Diese Überzeugung hat sich für Augustin im Laufe seines Lebens immer kräftiger ausgeprägt und ihn immer weiter vom Intellektualismus der Antike entfernt.

Da er aber der griechischen Denkweise darin treu bleibt, vom Mikrokosmos zum Makrokosmos fortzuschreiten oder vielmehr den Mikrokosmos als ein Abbild des Makrokosmos zu verstehen, so gilt ihm jenes Primat des Willens zugleich für das göttliche Wesen. Die Dreieinigkeit, nach seiner Fassung das eigene innere Leben der Gottheit, nicht eine bloße Ordnung ihrer Offenbarung, erscheint als ein Kreislauf von Sein (Kraft), Erkennen (Weisheit), Wollen (Liebe). Im Wollen kehrt das im Erkennen geschiedene Leben zu sich selbst

zurück und bekräftigt durch die That die Einheit seines Wesens. Dies Urbild des Wesens erscheint nach Augustin abbildlich in jedem Wesen, besonders aber in der menschlichen Seele; wie es den Grundtypus aller Wirklichkeit bildet, so erhält es durch ihren Reichtum eine unablässige Veranschaulichung.

So hat der Gottesbegriff Augustins seine Eigentümlichkeit in der Verbindung, ja Verschmelzung spekulativer und religiöser, platonischer und christlicher Elemente. Das reine und wesenhafte Sein wird zugleich das Ideal persönlichen Lebens, „das als allmächtige Liebe auf den Willen wirkende Gute" (Harnack). Gott ist einmal nichts Besonderes, nichts neben anderen Dingen Befindliches, sondern er bildet den Inbegriff des wahren Seins, außer dem es keine Realität giebt; sich von ihm ablösen, das heißt dem Nichts verfallen, sich ihm verbinden, vom Schein zum Wesen aufsteigen. Andererseits aber ist er das Ideal der Heiligkeit, Gerechtigkeit, Güte, die allem menschlichen Lebensstande unermeßlich überlegene vollendete Persönlichkeit. Das Zusammentreffen beider Gedankenkreise bringt jedem eine Fortbildung: die Begriffe vom reinen Sein empfangen eine Belebung und Erwärmung, das Persönliche aber wird über die nächste menschliche Form hinausgehoben, wie denn Augustin einen unablässigen Kampf gegen die „Anthropomorphiten" führt, welche Gott in menschlichen Gestalten und Affekten vorstellen.

Vereinigt sich demnach in der Gottesidee das echte Sein mit dem höchsten Gut und findet sich nur in Gott ein wahrhaftiges, ein ewiges Leben, so liegt für uns alles an dem Zusammenhange mit diesem höchsten Wesen, so giebt es nur von hier aus eine Rettung, ein Glück, eine Selbsterhaltung. Aus tiefster Überzeugung heißt es daher: „Wenn ich dich, meinen Gott, suche, so suche ich das selige Leben. Ich will dich suchen, damit meine Seele lebe."

Der zwiefachen Wurzel des Gottesbegriffes entspricht ein zwiefacher Weg des Suchens. Einmal folgt Augustin der Richtung der neuplatonischen Spekulation: das reine Schauen soll den ganzen Menschen in die überweltliche Wesenheit erheben, die „Ekstase" alle Selbstsucht auslöschen. Der Mensch will hier von Gott nichts Anderes als Gott selbst; das höchste Wesen ist ihm reiner Selbstzweck, nicht bloßes Mittel zum Glück. Allerdings wahrt auch bei solchem Anschluß an die Mystik Augustin seine Eigentümlichkeit. Mit dem Schauen verbindet sich ihm aufs engste die Liebe; der Affekt wird nicht unterdrückt, sondern nur umgewandelt, ein kräftiges Gefühlsleben strömt in die Mystik ein und giebt auch dem Ausdruck eine

ungekannte Wärme und Innigkeit. Niemand mehr als Augustin hat der christlichen Mystik einen unterscheidenden Charakter gegeben; das Mittelalter hat diesen festgehalten und weitergebildet.

Aber weit eigentümlicher und kraftvoller ist eine andere Art des Verhältnisses zu Gott, die Augustin entwickelt: es ist die lebendige Beziehung der menschlichen auf die absolute Persönlichkeit, ein sittlich-religiöser Wechselverkehr mit Gott. Auch hier liegt die Welt mit ihrer bunten Mannigfaltigkeit draußen, und es strebt alle Arbeit zu dem einen Ziel der ewigen Liebe, aber hier erwächst ein weit reicherer Inhalt als in der Mystik, und hier gilt es nicht ein Aufgeben, sondern ein Bekräftigen des geläuterten, ja erneuten Menschenwesens. Der Seelenstand des Individuums, das moralische Befinden des inneren Menschen wird zum Hauptproblem des Lebens und zum Kern alles Geschehens; indem das Menschenwesen mit Gott verkehrt, wie ein Ich mit einem Du, erhält sein Thun eine ungeahnte Erhöhung, seine Entscheidung eine unermeßliche Spannung; es erlangt bei sich selbst eine Geschichte, und diese Geschichte der Seele ist nicht nur wert, auch den Anderen mitgeteilt zu werden, sie drängt alles Andere, auch die merkwürdigsten und erschütterndsten Ereignisse, in die Peripherie des Daseins. Die Religion übt hier die fruchtbarste Wirkung nach der Richtung, das innere Erlebnis zu voller Selbständigkeit und Selbstwertigkeit zu erheben und das Seelenleben in sich selbst zu befestigen. Der religiöse Prozeß kann namentlich deshalb so viel bewegen und schaffen, weil er einen großen Gegensatz in sich trägt, der auch in der Wendung zum Siege nie ganz erlischt. Denn nunmehr entfaltet sich deutlich jene innere Dialektik der christlichen Grundidee: das Gegeneinanderwirken weitester Entfernung von Gott und engster Annäherung an Gott. Zwischen Gott und dem Menschen, dem Vollkommenen und dem höchst Unzulänglichen, dem Heiligen und dem Sündigen eröffnet sich hier eine ungeheure Kluft, das Werk menschlicher Schuld; aber zugleich wird sie durch eine freie That Gottes wieder aufgehoben, und im innersten Wesen eine völlige Einigung von Göttlichem und Menschlichem hergestellt. Dabei beharren schwere Kämpfe und Stürme, aber über ihnen kann ein seliger Friede schweben und durch die Bekenntnisse Augustins der eine Grundton klingen: „Du hast uns geschaffen zu Dir hin, und unser Herz ist unruhig, bis es ruhet in Dir.“

Die hier begonnene Bewegung pflanzt sich fort in einer reichen religiösen Litteratur — es sei nur Thomas von Kempen erwähnt —, sie belebt sich neu durch die Reformation, sie bedeutet über das

religiöse Gebiet hinaus einen Wendepunkt für die selbständige Entwickelung eines Gemüts- und Gefühlslebens, einen großen Schritt zur Heraufführung einer neuen Welt.

c. Die religiöse Gestaltung der geistigen Welt.

In jener Aufdeckung einer mächtigen Bewegung innerhalb des Menschen liegt Augustins unvergleichliche und unbestreitbare Größe. Indem er den Quell aller Wahrheit und Liebe sowohl über alle menschliche Unzulänglichkeit weit hinausrückt als ihn in allernächster Nähe und unablässiger Wirkung hält, indem er den Menschen zugleich aufs tiefste demütigt und aufs höchste erhebt, hat er einen von aller Besonderheit der Bekenntnisse unabhängigen Typus religiösen, ja allgemeinmenschlichen Gemütslebens fest ausgeprägt. Aber Augustin verharrt nicht bei der einfachen Grundthatsache, er strebt von ihr, und zwar rasch und stürmisch, zu einer großen Gedankenwelt, er macht jene, wie sie unmittelbar vorliegt, zur Beherrscherin aller geistigen Arbeit. Daraus erwachsen schwere Probleme und Verwickelungen. Die Befreiung des Subjekts droht zur Schrankenlosigkeit der Subjektivität zu werden, die alles Gegengewicht objektiver Ordnungen ablehnt; alle Größe der Konzentration auf eine weltüberlegene Einheit und Innerlichkeit kann nicht die Gefahren und Schäden verdecken, welche die Preisgebung der Mannigfaltigkeit und die Geringschätzung der gegenständlichen Arbeit mit sich bringt. Die Religion begnügt sich hier nicht damit, die Seele des Lebens zu sein, sie will alles Leben an sich ziehen, gar nichts außer sich dulden. Damit wird nicht nur der Kultur die Axt an die Wurzel gelegt, die Religion selbst erleidet in dem äußeren Siege innere Schädigungen. Die Hauptgefahr ist die, Göttliches und Menschliches in einen schroffen und starren Gegensatz zu stellen und dadurch alles eigene Beginnen des Menschen zu unterdrücken, alle Selbstschätzung dem Menschen zum Verbrechen zu stempeln. Unermeßliche Folgen hat es gehabt, daß Augustin das Unvermögen des Menschen gegenüber den höchsten Aufgaben und zugleich die Schranken aller bloßen Natur, die Unentbehrlichkeit freier Gnade mit so ursprünglicher Tiefe erfaßt und mit so hinreißender Kraft geschildert hat. Der Lebensprozeß bedeutet dann nicht mehr ein bloßes Fortspinnen eines naturgebenen Fadens, er wird zum Kampf um die Erhaltung der Seele, und bei solchem Kampf giebt es keinen Sieg ohne eine durchgreifende Erneuerung, ohne eine Wiederherstellung durch eine höhere Macht. Aber bei Augustin bleiben meist Göttliches und Mensch-

liches, Gnade und eigenes Vermögen in starrem Gegensatz; was der einen Seite gegeben wird, das scheint der anderen genommen. Gott scheint um so mehr geehrt, je mehr der Mensch herabgesetzt wird. Möglichst gering vom Menschen zu denken, ihm alle Selbständigkeit, alle eigene Kraft zum Guten, alle und jede Freiheit abzusprechen, das gilt als das Kennzeichen echter Frömmigkeit. So kann sich Augustin in der Herabsetzung des Menschen, einem nicht selten raffinierten Ausmalen seiner Nichtswürdigkeit gar nicht genug thun; er wird zum klassischen Vertreter jener Art der Frömmigkeit, welche die Größe des Göttlichen nach dem Abstande des Menschen bemißt, während die griechische Art den Einklang des Göttlichen und Menschlichen gesucht und in der Höhe des Menschlichen selbst das Göttliche gefunden hatte.

Zu solcher Geringschätzung des Menschen und dem Erwarten aller Hilfe von übernatürlicher Macht wirkte freilich auch die Lage jener Zeit; auch hat unseren Denker persönlich jene Überzeugung nicht an unermüdlicher Arbeit gehindert. Dieselben Kulturgüter, welche seine Theorie so geringschätzig behandelt, haben ihn selbst aufs stärkste angezogen. Schon daß er sich nicht in die religiöse Grundempfindung einspann, sondern von ihr zu einem Kultursystem, wenn auch einem durchaus religiösen Kultursystem, strebte, zeigt die Weite seines Geistes, den Gegensatz zu aller pietistischen Enge.

Jenes religiöse Kultursystem giebt der menschlichen Arbeit einen durchaus eigentümlichen Charakter. Indem sie ganz und gar zum Suchen und Vergegenwärtigen des zugleich wesenbegründenden und die Fülle persönlichen Lebens erschließenden Gottes wird, erhält alles Streben die Richtung zur Einheit, zur Spitze, zur Innerlichkeit; der ganze Umkreis des Lebens gewinnt eine Beseelung und Erwärmung, alles Sinnen und Denken die Richtung aufwärts (sursum corda). Aber in jener Zielsetzung liegt auch eine starke Einengung, die Breite der Dinge verliert ihren Wert und alle Mannigfaltigkeit wird zum bloßen Mittel; die Einheit droht alles andere zu verschlingen, das Menschenleben aber einem religiösen Utilitarismus zu verfallen, der nur das zum „Seelenheil“ Nützliche gelten läßt. Augustin selbst freilich wird durch seine universale Art sicher vor dem Äußersten behütet.

Verfolgen wir nun sein Streben in die Hauptrichtungen des Guten, Wahren, Schönen. — Beim Guten handelt es sich hier nicht um den allgemeinsten kosmischen Begriff, sondern um den engeren des Sittlichguten. Seine Ablösung von aller bloßen Natur wird mit besonderer Energie vollzogen. In nichts anderem besteht die Sitt-

lichkeit als in der vollen und freien Hingebung an Gott; alle guten Handlungen, besonders die Werke der Barmherzigkeit — hier das Hauptstück der praktischen Sittlichkeit —, erscheinen als ein Gott dargebrachtes Opfer; nur was wegen der Gemeinschaft mit Gott geschieht, ist wahrhaft gut, bildet ein „wahres“ Opfer. Die rechte Liebe hat nicht, wer sich, seine Angehörigen, sein Vaterland liebt um ihrer selbst willen, sondern nur wer sie Gottes wegen und von Gott aus liebt, wer in ihnen Gott liebt; denn er allein liebt an ihnen, was wesenhaft und gut ist. „Aus derselben Liebe lieben wir Gott und den Nächsten, aber Gott um seiner selbst, uns aber und den Nächsten um Gottes willen.“

Wie aber Gott allein das rechte Ziel bildet, so kann auch nur aus ihm die Kraft zum Guten kommen; er allein kann uns jene echte Liebe einflößen, von ihm haben wir empfangen, was wir an rechter Gesinnung besitzen, und was unser Verdienst heißt, ist seine Gabe (merita nostra dona ejus). Das Streben, den sittlichen Prozeß sicher in der ewigen Liebe zu begründen, führt Augustin mit seiner Neigung zu grellen Kontrasten dazu, alles Vertrauen auf das menschliche Vermögen, alles Handeln aus eigener Tüchtigkeit, auch wo es nichts Böses will, zu etwas Verfehltem, Schlechtem, Lasterhaftem zu stempeln. „Was nicht aus dem Glauben entspringt, ist Sünde.“ Es erscheint als eine eitle Selbstüberhebung, aus eigenem Vermögen leisten zu wollen, was in Wahrheit allein bei der Macht und Gnade Gottes steht; ja dieses Selbstvertrauen der Kreaturen, die Anmaßung, aus bloßer Naturkraft ohne Gott etwas erreichen zu wollen, gilt als die tiefste Wurzel alles Bösen. Damit die schärfste Unterscheidung eines Wirkens aus natürlichen Trieben und Neigungen und eines durch höhere Kraft gesetzten und durch Selbstverneinung fortschreitenden Handelns, die Überwindung des naturhaften Charakters der Sittlichkeit, den die antike Moral nie ganz abgelegt hat. Ein Hauptgedanke des Christentums erhält damit eine energische Formulierung und feste Begründung.

Aber wenn die religiöse Gestaltung der Moral bei Augustin eine Befreiung von der bloßen Natur mit sich bringt, nicht geringe Gefahren erzeugt eine so völlige, so unmittelbare Unterordnung unter die Religion, im besonderen unter eine Religion, welche das Göttliche und das Menschliche in einem starren Gegensatz beläßt. Es droht ein Schwinden alles lebendigen und anschaulichen Gehalts, indem das Handeln zur Welt und zum Menschen allen selbständigen Wert verliert. Wenn es heißt, daß in allem nur Gott zu lieben sei, daß

wir am Menschen nicht den Menschen selbst, nicht Vater und Mutter, nicht den Freund und Volksgenossen, sondern nur das Göttliche lieben sollen, so liegt die Wendung nahe, alle Beziehung zu der niederen Sphäre abzubrechen und das Göttliche nicht erst durch jene Vermittelung, sondern nur direkt bei sich selbst aufzusuchen. Damit könnte eine völlige Gleichgültigkeit gegen unsere Umgebung, eine Abstumpfung aller verwandtschaftlichen und humanen Gefühle als ein Gottesdienst, als die höchste Form jenes Opfers erscheinen. Das hat Augustin persönlich nicht gewollt, und so hat er — man denke an das Verhältnis zu seiner Mutter — auch nicht gehandelt, aber in der Konsequenz seiner Gedanken liegt eine Abwendung von der sittlichen Thätigkeit, eine Entgegensetzung der Anbetung des Ewigen und der Liebe zum Menschen. Erscheinungen der Art zeigt schon die eigene Zeit Augustins, und es zeigt sie weiter das Mönchstum in derjenigen Richtung, welche eine ausschließliche Meditation Gottes als die vollendende Höhe des Lebens preist.

Auch die Neigung, dem Menschen alles moralische Verdienst zu nehmen, hat in Augustins Fassung schwere Gefahren; sie hat namentlich die Gefahr, unsere Aktivität tief herabzudrücken, die entscheidende That ganz über uns hinauszuverlegen, alles Gute nicht durch uns, sondern nur an uns geschehen zu lassen. Kommt aber das moralische Leben an den Menschen nur durch Wunder und Gnade, wird es ihm ohne alles eigene Zuthun von oben her eingeflößt, so droht eine starke Materialisierung des Lebensprozesses; eine solche erscheint schon bei Augustin, namentlich in seiner Lehre von den Sakramenten, sie verstärkt sich in der mittelalterlichen Art des Christentums. — Auch an dieser Stelle ist Augustin nicht zur Überwindung der Gegensätze gelangt, die sein einbohrendes Grübeln und die leidenschaftliche Glut seiner Empfindung eröffnete. Daß er sie aber eröffnete und damit eine Hinaushebung der Moral über alle Natur vollzog, zugleich aber das menschliche Leben vor unermeßliche Aufgaben stellte, das bleibt trotz aller Schroffheit und Irrung ein großes und unvergängliches Verdienst.

Ähnliche Überzeugungen zeigt Augustin in der Behandlung des Wahrheitsproblems. Seinem stürmischen Verlangen nach vollem Besitzen und Genießen genügt nicht das bloße Streben nach Wahrheit, nicht eine bloße Annäherung, etwa ein Erfassen des Wahrscheinlichen. Wie ließe sich überhaupt etwas als wahrscheinlich erkennen ohne eine Kenntnis der Wahrheit? Wenn dir jemand sagt, dein Bruder

sehe deinem Vater ähnlich, er aber deinen Vater selbst nicht kennt, so wird er dir unzweifelhaft als thöricht erscheinen. Vornehmlich wo es sich um die Grundbedingungen des eigenen Lebens, die Hauptrichtung des Strebens handelt, da giebt es keine Ruhe, keine Befriedigung ohne ein volles Besitzen der Wahrheit, da genügen nicht ungewisse Hoffnungen, da müssen wir felsenfest in der Wahrheit stehen. Aber einer solchen Sicherheit bedürfen wir nur für das zum Heil Notwendige, nicht für alles, was irgend in den Gesichtskreis des Menschen kommt; hier mag der Zweifel sich um so freier entfalten. Nirgends mehr als an dieser Stelle erscheint jener religiöse Utilitarismus, zu dem es Augustin trieb. Danach interessiert ihn nicht sowohl die Welt als das Wirken Gottes in der Welt und vornehmlich an uns selbst; Gott und die Seele, das sind die einzigen Gegenstände, deren Erkenntnis uns reizen muß; alles Wissen wird moralisch-religiöses Wissen oder vielmehr moralisch-religiöse Überzeugung, hingebender Glaube des ganzen Menschen. Statt über die Geheimnisse des Himmels und der Erde, den Lauf der Gestirne und den Bau der Tiere nachzugrübeln, soll der Christ sich genügen lassen, die Güte Gottes als die Ursache aller himmlischen und irdischen, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge gläubig zu verehren. Eine nähere Beschäftigung mit dem reichen Inhalt der Welt, namentlich der Natur, erweckt dagegen die mannigfachsten Bedenken. Sie erscheint als überflüssig, weil sie unser Glück nicht erhöht, als unstatthaft, weil sie die zu notwendigeren Dingen erforderliche Zeit verbraucht, als gefährlich für die Überzeugung, weil die Richtung der Gedanken auf die Welt die Meinung nahelegt, nur das Körperliche sei wirklich, als schädlich für das moralische Verhalten, weil sie eine stolze Selbstüberhebung des Menschen erzeugt. So heißt es unser Nichtwissen geduldig zu ertragen und die Begier nach Erforschung überflüssiger Dinge, das eitle Erkenntnisverlangen zu unterdrücken. „Des Menschen Weisheit ist Frömmigkeit.“

Solche der Wissenschaft feindselige Stimmung hat über Augustin im Lauf seines Lebens immer mehr Macht erlangt und ihn in einer späten, eine Selbstschau haltenden Schrift die frühere Hochschätzung der „liberalen Disziplinen“ wie die nichtchristlicher Philosophen feierlich zurücknehmen lassen. Thatsächlich hat über Augustin, diesen „Kulturmenschen ersten Ranges“ (Reuter), der Wissensdrang stets eine große Macht behauptet. Nicht nur will er eine „christliche Philosophie, welche allein die wahre Philosophie ist“, eine wissenschaftliche Durchleuchtung der religiösen Überzeugungen, sondern auch

das weltliche Wissen hat ihn immer wieder angezogen. Allerdings erliegt er dabei oft den Einflüssen seiner aufgeregten Subjektivität und wird in unkritischer Gesinnung bisweilen wehrlos selbst gegen das Fabelhafte; ein Sinken der Kultur ist auch bei ihm unverkennbar. Aber nicht nur giebt er einzelnen Gebieten reiche Anregungen, von ihm stammt auch ein großes Weltbild spekulativer und ästhetischer Art. Hier wie überhaupt waren die Kulturgüter, welche sein Bewußtsein schroff verwarf, ihm thatsächlich in Fleisch und Blut übergegangen und bildeten die Voraussetzung aller seiner Arbeit. Aber jenseit seiner Persönlichkeit wirkte allerdings die Ablehnung des Wissens, ja die Scheu vor dem Wissen als einer unfrommen Überhebung menschlichen Vermögens. Derartige mittelalterliche Stimmungen, die sich bis in die Faustsage erstrecken, sind nicht ohne Zusammenhang mit Augustin.

Auch das Schöne empfängt als Glied eines religiösen Lebenssystems eine eigentümliche Gestalt. Bei ihm gilt es ein Erfassen der Größe und Herrlichkeit Gottes in seinen Werken, in dem Gesamtwerke des Weltalls. Damit weicht zurück der sinnliche Reiz der Dinge, zurück auch die Versenkung in den besonderen Gegenstand. Vielmehr liegt alles daran, von der Mannigfaltigkeit zur allbeherrschenden Einheit, von der sichtbaren Erscheinung zum unsichtbaren Grunde, von den vergänglichen Dingen zur unvergänglichen Wesenheit aufzusteigen. Noch einmal leuchtet hell auf die altgriechische Freude an dem Zusammenhange und der Schönheit des Alls; Maß, Gestalt, Ordnung (modus, species, ordo) beherrschen und durchdringen alles Sein, das geistige nicht minder als das sinnliche; je mehr etwas an ihnen teil hat, desto mehr ist es gut, und es giebt nichts Geordnetes, das nicht auch schön ist. Daß alle Mannigfaltigkeit des Seins und Lebens sich zu einer großen Harmonie des Alls verbindet, das ist ein Hauptpunkt der augustinischen Überzeugung; selbst die moralische Welt werden wir unter den Einfluß dieser ästhetischen Anschauung geraten und sich als ein Kunstwerk darstellen sehen. Auch für Augustin bildet die Idee des Schönen eine Vermittelung zwischen der reinen Innerlichkeit und dem anschaulichen Dasein; ihr Einfluß ist besonders groß in den ersten philosophischen Schriften nach seinem Übertritt zum Christentum. Aber von der Anschauung des Schönen treibt es ihn immer zum Suchen des letzten Grundes, zur Vergegenwärtigung der ewigen Macht und Güte. Auch hier herrscht der Gedanke des religiösen Nutzens, des Seelenheiles; nur als Mittel dafür erlaubt die strengere Gesinnung eine Beschäftigung mit dem Schönen. So sollen

wir nicht „vergeblich und nutzlos“, nicht mit „eitler und vergänglicher Neugier“ anschauen „die Schönheit des Himmelsgewölbes, die Ordnung der Gestirne, den Glanz des Lichtes, den Wechsel von Tag und Nacht, den monatlichen Umlauf des Mondes, die den vier Elementen entsprechenden Jahreszeiten, die gewaltige Kraft des Samens mit seinem Hervorbringen von Gestalt und festen Verhältnissen“, sondern es gilt eine Erhebung von den vergänglichen Erscheinungen zu unvergänglichen und ewigen Wahrheiten, zu Gott.

So sind für Augustin alle Formverhältnisse wertvoll nur als Hinleitung zum ordnenden Gedanken Gottes. Auch vergißt, ja verwirft seine Schätzung des Schönen über der Natur, dem Werke Gottes, die Kunst, das Werk des Menschen. In ähnlichem Sinne wie Plato, aber in noch heftigeren Ausdrücken zeigt er, wie die Kunst, namentlich die dramatische, den Menschen in widersprechende Affekte verwickelt, ihn wunderlicherweise aus schmerzvoller Erregung der Empfindungen Lust saugen läßt. Ferner wirkt gegen eine künstlerische Gestaltung des Lebens ein starker Widerwille gegen jene bloß formale Bildung, welche den Ausgang des Altertums beherrschte, ein energisches Bestehen auf einem Gehalt alles Thuns. Augustin verspottet die Aufregung über ferne und fremde Dinge, z. B. die Schicksale einer Dido, wie die übliche litterarische Bildung sie forderte; er ereifert sich über Gelehrte, welche im heftigen Streit über die Aussprache des Wortes Mensch (homo) vergessen, was der Mensch dem Menschen schuldet. Auch hier zeigen seine Lehren eine kulturfeindliche Richtung, er selbst aber ist ein großer Künstler der Darstellung, ein Meister des Worts von allererstem Range; namentlich hat seine Sprache in der Kraft und Weichheit eines durchgehenden Gemütstones einen musikalischen Klang hinreißender Art; bei keinem anderen ist die lateinische Sprache so sehr ein Gefäß seelischer Innerlichkeit geworden.

So entsteht ein durchaus eigentümliches, auch in seiner Verzweigung ganz von der Religion beherrschtes Lebenssystem, die Grundlage der mittelalterlichen Gestaltung der Kultur. Seine Größe wie seine Gefahren sind augenscheinlich. Das Leben kann sich hier auf einen Punkt zurückziehen, wo es vor aller Verwickelung der Weltarbeit geborgen und eines Zusammenhanges mit den ewigen Gründen gewiß ist; die Kultur dagegen verliert jedes selbständige Interesse. Alles praktische, wissenschaftliche, künstlerische Streben kann hier den Menschen nicht in seinem Kreise festhalten, es treibt über sich selbst hinaus zur Religion, es möchte möglichst rasch an den Punkt führen, wo alles

Thun mit seiner Mühe umschlägt in eine Anbetung der ewigen Liebe und Allmacht. In dieser eine sichere, weltüberlegene Ruhe zu finden und durch nichts zurückgezogen zu werden in die Sphäre des Zweifels und Leides, das ist das einzige Anliegen, das alles übrige Streben verschlingt. Wir brauchen nur auf die elende Lage jener Zeit zu blicken, um jenen Zug zur Ruhe und Einheit vollauf zu begreifen; wir sahen auch, wie AUGUSTINS unerschöpfliche Persönlichkeit durch starke Klammern an die Kultur gefesselt blieb. Aber der Lauf der Zeit mußte alles Problematische zur Entfaltung bringen, und es hat dann unsägliche Mühe gekostet, ein Gleichgewicht der Stimmung wiederzufinden.

d. Die Weltgeschichte und das Christentum.

Bisher war es die allgemeine Idee der Religion, das innere Verhältnis des Menschen zum vollkommenen Geiste, wovon wir AUGUSTINS Überzeugungen erfüllt sahen; das Eigentümliche des geschichtlichen Christentums blieb im Hintergrunde. Es muß aber aus diesem hervortreten und das Leben weiterführen, sobald sich die Betrachtung dem näheren Befunde der Welt und der Geschichte zuwendet. Der Umriß des Weltbildes zeigt bei AUGUSTIN eine Verbindung christlicher und neuplatonischer Züge. Mit großer Entschiedenheit lehrt er, daß die Welt nicht ein notwendiges Ausstrahlen des Urwesens bildet, sondern aus Gottes freier That entsprungen ist: Gott hat sie geschaffen nicht aus eigenem Bedürfen, sondern aus der Fülle seiner Güte (ex plenitudine bonitatis). Er hat alles selbst geschaffen, nicht, wie die Neuplatoniker meinten, durch untergeordnete Zwischengötter; ihm allein gebührt daher Dank und Anbetung. Aber die Welt, welche er schafft, ist nicht ein beliebiges und gleichgiltiges Etwas, sondern Gott eröffnet sich in ihr mit aller seiner Fülle und Herrlichkeit, sie bildet eine Mitteilung und Darstellung seines ganzen Wesens. Damit wächst sie an Tiefe und Gehalt weit hinaus über die gemeinchristliche Fassung.

Die Welt ist nicht ein bloßes Nebeneinander einzelner Dinge, sondern ein einziger großer Zusammenhang, ein eng verbundenes Ganze. Auch bedeutet nicht dieses sinnliche Dasein die ganze Welt, vielmehr wird es getragen von einer unsichtbaren Ordnung, die vor ihm war und sein belebender Grund bleibt; auch die Zeit und die zeitliche Ansicht der Dinge wurzelt in seelischem Leben. Was in unserem Kreise vorgeht, läßt sich nicht begreifen aus dem äußeren Zu-

sammensein der Dinge, sondern nur aus einem Wirken innerer Kräfte; alles ist voller Wunder, wunderbar ist auch das alltägliche Geschehen, z. B. das Hervorgehen eines Wesens aus dem Samen, nur hat uns der stete Anblick, die Gewohnheit dagegen abgestumpft. Das Wunder ist nichts Widernatürliches und Willkürliches, sondern eine tiefere Natur und Gesetzlichkeit; es giebt keinen Zufall, nur wir Menschen nennen zufällig, wessen Ursachen sich uns verbergen. Auch das Nacheinander des Geschehens hat eine innere Verkettung, in dem Früheren ist das Spätere enthalten, die „Samen der Samen" (semina seminum) lagen in den Elementen der Weltschöpfung; brachten erst besondere Stellen und Zeiten sie zur Entwickelung, so waren das nur die Gelegenheiten (occasiones), nicht die treibenden Gründe. So gleicht die Welt einem Riesenbaum, dessen Wurzel in unsichtbarem Vermögen (vi potentiaque causali) alle spätere Bildung enthält; wunderbar wie alles Werden aus dem Samen ist auch der Fortgang des Weltprozesses. Auch darin zeigt die Mannigfaltigkeit eine feste Ordnung, daß Gott, das vollkommene Sein, den geschaffenen Dingen ein Sein in verschiedenen Graden der Abstufung erteilt hat, so daß ihre Gesamtheit eine große Kette der Wesen bildet.

So wird die Welt als eine Darstellung des göttlichen Wesens weit größer, zusammenhängender, innerlicher. Aber zugleich wird um so peinlicher und unerträglicher die Thatsache des weltdurchdringenden Bösen. Von Anfang an war es der Empfindung unseres Denkers mit großer Kraft gegenwärtig; durch die religiöse Spekulation mit ihrer Begründung aller Dinge in Gott scheint seine Wucht noch gesteigert. Auch zeigt sich bei dem Grübeln über das Böse der raffinierte Charakter von Augustins Sinnlichkeit in sehr unerquicklicher Weise. Das Böse scheint hier schon im Physischen zu walten und dem Guten, gemäß manichäischer Fassung, als eine eigene Natur zu widerstreiten. In diesem Zusammenhange sucht Augustin die Sünde vornehmlich in der geschlechtlichen Sphäre und verficht die Meinung, „daß die Zeugungslust Sünde sei, und daß die Erbsünde sich eben aus der Zeugung als Fortpflanzung einer natura vitiata erkläre" (Harnack). Durch breites Ausspinnen dessen sind in verhängnisvoller Weise die Gedanken des christlichen Gemeindelebens auf unsaubere Dinge gelenkt und ist die christliche Phantasie weithin vergiftet. Und zugleich ist die Grundauffassung des Bösen sehr verflacht. Niemand verschuldet mehr als Augustin, daß ein Stück Manichäismus in das Christentum eingedrungen ist und es bis heute schädigt.

Aber dieses ist nur Ein Zug seiner von Kontrasten erfüllten Natur, und auch mit dem Problematischen der Gesinnung verschlingen sich große Gedanken. Augustin sieht in dem Bösen nicht bloß zerstreute Erscheinungen an den Individuen, sondern eine durchgehende Thatsache, einen großen Zusammenhang: durch Adam sind alle Geschlechter in die Sünde verwickelt, die ganze Menschheit ist von Gott abgewichen und der Macht des Teufels verfallen. Umfangen von einem solchen Gesamtstande der Verderbnis, ist der Einzelne durchaus ohnmächtig; er kann die Sünde gar nicht vermeiden, da die Erregbarkeit für das Gute erloschen und aller Fortschritt aus eigener Kraft versperrt ist. Auch nützt keine Berufung auf eine Freiheit des Handelns; denn um gut handeln zu können, müßten wir gut sein; und das sind wir nicht.

Trotzdem läßt sich unmöglich die Überzeugung preisgeben, daß die Welt als das Werk des vollkommenen Geistes gut ist; auch das Böse muß schließlich dem Guten dienen. „Wäre nicht das gut, daß es auch Übel gäbe, so würden sie auf keine Weise von dem allmächtigen Guten zugelassen sein.“ Aber wie den schroffen Widerspruch der religiösen Überzeugung und der unmittelbaren Erfahrung lösen, lösen nicht nur für den Glauben, sondern auch für das wissenschaftliche Bewußtsein? Augustin muß hier seine ganze Kraft einsetzen, und er hat thatsächlich alle Richtungen seines Denkens zu gemeinsamer Arbeit aufgeboten.

Den Beginn der Aufklärung bildet die altgriechische, durch die Neuplatoniker mit besonderer Energie verfochtene Überzeugung, daß das Böse nicht eine selbständige Natur, eine eigene Wirklichkeit bedeutet, sondern daß es einem anderen Sein nur anhängt, daß es nicht mehr ist als eine Hemmung und Beraubung des Guten; „was schadet, beraubt die Sache, der es schadet, eines Gutes, denn wenn es kein Gut nimmt, so schadet es überhaupt nicht“. Um etwas verlieren zu können, müssen wir es zuvor besitzen, nur wer am Sehen teil hat, kann erblinden; je höher etwas im Wesen steht, je mehr Güter es hat, desto mehr kann es einbüßen; das Beste bietet dem Bösen die meisten Angriffspunkte. In diesem Gedankengange verwandelt sich das Leid mit aller Bitterkeit seines Schmerzes in ein Zeugnis für die Größe des ursprünglich vorhandenen Guten; wie dieses Gute aus Gott stammt, so kann es nicht letzthin verloren gehen. Bei solcher Wendung findet Augustin in allem und jedem Streben, auch in der schlimmsten Verirrung, irgend welche Bezeugung eines Verlangens nach dem Wahren und Guten; auf falschen Wegen suchen wir ge-

wöhnlich Glück und Seligkeit, aber wir suchen Glück und Seligkeit, das heißt aber ein vollkommenes Sein.

Aber wie verträgt sich irgend welches Dasein eines minder Guten, irgend welche Beraubung von Vorzügen mit dem Wirken einer allmächtigen Güte? Das wird ersichtlich bei Ergänzung jener metaphysischen Überzeugung durch eine ästhetische Betrachtung. Nicht von den einzelnen Teilen her, sondern nur aus dem Ganzen ist die Welt zu verstehen; wer die Beziehungen und Zusammenhänge der Teile nicht kennt, wird überall Schäden und Mängel finden. Namentlich sei die Welt nicht nach dem Wohl oder Wehe des Menschen beurteilt: „nicht nach unserem Vorteil oder Nachteil, sondern bei sich selbst betrachtet, giebt die Natur ihrem Schöpfer Ehre“. Vom Ganzen aus wird sich aber aufhellen, was für sich unvernünftig dünkt; macht doch der Zusammenhang des Gemäldes auch die schwarze Farbe schön, und können im musikalischen Kunstwerk alle Disharmonien der Harmonie des Ganzen dienen. Ja in dem Umfassen und Überwinden von Gegensätzen mag sich die höchste Schönheit zeigen. So wird die schwere Disharmonie des ersten Eindrucks der Dinge vereinbar mit dem Glauben an eine volle Harmonie des Grundes.

Der Punkt jedoch, in dem sich die Welt als Ganzes erweist, liegt nicht in ihr, sondern über ihr: im göttlichen Sein. Namentlich ist es die moralische Seite der Gottesidee, welche den versöhnenden Abschluß bringt; der griechische Unterbau erhält dadurch eine christliche Spitze. Das Böse der Welt verliert seine Unvernunft als ein unentbehrliches Mittel, die sittliche Vollkommenheit Gottes darzustellen. Solche Darstellung hat ein Zwiefaches zu leisten: einerseits muß der strenge Ernst der sittlichen Ordnung mit ihrem Gericht, andererseits die barmherzige Güte Gottes zur Erweisung kommen. Jenes geschieht, indem von den Menschen, die alle zusammen durch ihre Sünden dem Gericht verfallen sind, der eine Teil, d. h. aber die große Mehrzahl, der verdienten Strafe überlassen bleibt, dieses, indem ein anderer Teil ohne alles eigene Verdienst durch reine Gnade Rettung erlangt. Denn das fordert der Grundgedanke des ausschließlichen Wirkens Gottes, daß nicht eine unterschiedliche Leistung der Individuen die Wahl zur Seligkeit oder Verdammnis bestimmt, sondern lediglich und allein das Wohlgefallen, der nicht weiter begründete Wille der göttlichen Allmacht. Der menschlichen Freiheit irgend eine Mitwirkung zugestehen, das scheint das göttliche Werk zu mindern. So wird die Freiheit, die dem ältesten Christentum so wert war, jetzt der unbe-

dingten Abhängigkeit des Menschen von Gott aufgeopfert, freilich, wie sich zeigen wird, nur in diesem einen Gedankenkomplexe. Alles Gute, so heißt es hier, wirkt nicht der Mensch, sondern Gott: „was von dir geschieht, das wirkt er selbst in dir“.

So verbinden sich im Ganzen der Weltordnung Gnade und Gerechtigkeit, Milde und Strenge und bilden, von Gott aus angesehen, eine große Harmonie; ist diese Harmonie nicht darstellbar ohne einen Abfall, so ist er mit gutem Grunde zugelassen; „Gott erachtete es für besser, an dem Bösen wohl zu thun, als das Böse überhaupt nicht zuzulassen“. Demnach ist die Welt „auch mit den Sündern schön“, selbst das ewige Verderben der Unerlösten gehört zur Vollkommenheit des Ganzen.

Das ist ein gigantischer Versuch spekulativer Art, das Problem des Bösen theocentrisch zu lösen. Er erfolgt unter bewußter Voranstellung der Moral, unter thatsächlichem Vorwalten ästhetischer Elemente oder, wie man auch sagen könnte, unter ästhetischer Gestaltung der moralischen Idee. Denn ästhetisch ist doch jene Fassung des Weltprozesses als einer Darstellung des göttlichen Wesens, das Auseinandertreten der Eigenschaften Güte und Gerechtigkeit, das Streben nach Gleichmaß und Ordnung. In Wahrheit giebt mit jenem Versuche Augustin mehr eine Fortführung platonischer Spekulation als die Entwickelung einer christlichen Welt, und die Frage ist unabweisbar, ob deren ethische Seele durch solche Fassung nicht beengt, ja erdrückt wird.

Ihre Hauptschwierigkeit teilt diese Behandlung der Welt und des Bösen mit der gesamten supranaturalen Richtung jener Zeit. Sie setzt alle Realität in Gott und sträubt sich zugleich gegen eine Auflösung der Welt in bloßen Schein; sie behauptet eine Welt außer Gott und sucht alles Wesenhafte dieser Welt in Gott. So beharren zwei Gedankenreihen unausgeglichen nebeneinander, ja es schiebt sich eine göttliche und eine menschliche, eine ewige und eine zeitliche Ansicht der Dinge ineinander. Augustins Lehre hat in ihrer schroffen Härte eine riesenhafte Größe, so lange sie ganz bei Gott verbleibt und alles menschliche Ergehen einer zeitlosen Wirklichkeit göttlichen Lebens als ein unselbständiges Element einfügt. Aber so völlig läßt sich die menschliche Betrachtung und Empfindung nicht verdrängen; indem sie Platz gewinnt, zieht sie das Ewige auf den Boden der Zeit. Damit aber wächst die Härte des Bildes bis zur Unerträglichkeit. Gott könnte alle Menschen retten, hat das jedoch, um die verschiedenen Seiten seines Wesens gleichmäßig zu entfalten, nicht gethan,

sondern die große Mehrzahl in alle Ewigkeit hoffnungslos verdammt, ohne daß diese Unseligen irgend mehr gesündigt hätten als die zur Seligkeit Erkorenen. AUGUSTIN redet dabei fortwährend von freier Gnade und kommt in bedenkliche Nähe einer despotischen Willkür; er preist das Mysterium und hat Mühe, nicht in blinde Unvernunft zu verfallen. Schließlich kann er sich nur auf das Jenseits berufen, das alle Rätsel lösen werde.

Ferner dünkt hier in Rettung oder Verdammung alles durch den ewigen göttlichen Ratschluß im voraus bestimmt „prädestiniert“ und der ganze Weltlauf fertig abgeschlossen; der Mensch kann mit allem Thun und Lassen nichts ändern, seine Rolle ist ihm genau vorgeschrieben. Damit müßte aller Antrieb und alle Spannung des Lebens zusammenbrechen. Denn den Verdammten kann alle Anstrengung nichts nützen, den Geretteten alle Versuchung nichts schaden; es bliebe nur die Ungewißheit, wohin man gehöre, mit aller ihrer Qual.

Aber so große Macht jene Gedankenrichtung über AUGUSTIN hat und mit so eiserner Energie sie bis zu Ende verfolgt wird, wieder haben wir nur Eine Seite des ganzen Mannes; sobald er sich der unmittelbaren Empfindung des Individuums wie seiner Stellung im christlichen und kirchlichen Leben zuwendet, siegt eine völlig andere Schätzung. AUGUSTIN schiebt dann jene Gedankenreihe ganz zurück, versetzt sich ohne weiteres in die zeitliche Betrachtung der Dinge und macht die ewige Ordnung zum bloßen Hintergrunde der geschichtlichen Arbeit. Hier sieht es aus, als sei die Sache noch mitten im Fluß, als könne und müsse die Gnade dem Menschen immer von neuem zugehen, als gelte es eben jetzt aus eigenem Vermögen die große Entscheidung zu treffen. So findet auch die Freiheit wieder Einlaß. Nur einer Unterstützung und der Verbindung mit dem Ganzen scheint der Einzelne zu bedürfen, um die Aufgabe zu lösen; ausdrücklich heißt es, daß nicht die bloße Barmherzigkeit Gottes genügt, sondern auch der Wille des Menschen gefordert wird. So trennt eine weite Kluft die spekulative und die praktische Gestaltung des Lebens.

Diese Gegensätze erstrecken sich auch in die Fassung des Christentums. Der reinen Spekulation kann es nichts anderes bedeuten als ein übergeschichtliches Gegenwirken des ewigen Gottes gegen die Auflehnung des Bösen, ein Erweisen der göttlichen Kräfte in höherer Potenz. Aber die weitere Behandlung bringt das geschichtliche Christentum mit dem Erlösungswerke und der Persönlichkeit JESU zu voller Geltung. Auch hier läßt AUGUSTINS Sinn für das Große und Universale mehr im Christentum sehen als eine einzelne Erscheinung

innerhalb des Zeitlaufs; „was jetzt christliche Religion genannt wird, das war auch bei den Alten und fehlte nicht seit Beginn des Menschengeschlechts, bis Christus selbst im Fleisch kam. Seitdem begann die schon vorhandene wahre Religion die christliche zu heißen.“ Aber zugleich erscheint das Eingehen des Göttlichen in die Geschichte zu sichtbarer Gegenwart als die unterscheidende Eigentümlichkeit des Christentums; dadurch kann es dem ganzen Menschengeschlecht zur Rettung verhelfen, während sich der Einfluß der Philosophie, welche nur ein zeitloses Wirken der Weltvernunft kennt, auf wenige beschränkt. Christus ist gesandt, um die Welt von der Welt zu befreien. Durch sein Leiden und Überwinden ist die im Sündenfall begründete Macht des Bösen über uns gebrochen, die Handfeste vernichtet, welche gegen uns zeugte, der Mensch wieder in den Stand gesetzt, sich Gott nähern zu können.

Solche Überzeugungen können sich bei Augustin weit und breit darlegen, ohne ein näheres Eingehen auf das Eigentümliche der Persönlichkeit und des Lebens Jesu. Aber wo immer sein innerstes Empfinden sich frei und voll ausspricht, da erscheint er aufs tiefste ergriffen von dem Eindruck der Persönlichkeit Jesu. In dessen Bilde tritt ihm besonders hervor die Demut in der Hoheit, sowie die Umkehrung der natürlichen Schätzung der Dinge; „keine Vorstellung ist bei ihm im Hinblick auf Christus stärker ausgeprägt, als daß Christus das geadelt hat, wovor uns schauerte (Schmach, Schmerzen, Leid, Tod), und das entwertet hat, wonach wir begehrten (nämlich Recht zu bekommen, angesehen zu sein, zu genießen)“ (Harnack). Kaum irgend anders erschließt Augustin eine solche seelische Tiefe, von hier aus hat er besonders mächtig zur Anerkennung der menschlichen Größe Jesu und des Christentums gewirkt. Ein Strom echtreligiösen Empfindens eigentümlich christlicher Art geht von hier durch alle weitere Geschichte.

Dies neue Leben giebt auch dem Dasein der Menschheit einen höheren Wert, es entsteht eine große Philosophie der Geschichte mit dem Christentum als Mittelpunkt. Die Menschheit hat dieselben Lebensalter wie das Individuum; der Höhe männlicher Kraft entspricht das Erscheinen Christi, seitdem hat das Greisenalter begonnen. Denn wohl eröffnet Christus ein Reich unversieglicher Jugend, aber solche Jugend gehört in eine andere Ordnung der Dinge als in die irdische. So bildet nicht diese den Hauptplatz der Arbeit, und es kann kein Drang aufkommen, hier möglichst viel zu schaffen, die ganze Ausdehnung unserer Wirklichkeit vernünftig zu gestalten; vielmehr wird alle äußere

Lage gleichgültig gegenüber dem inneren Befinden sowie den Gütern des Jenseits. Der weltflüchtige Zug verhindert im besonderen ein Arbeiten für soziale Reformen; es kann z. B. die Sklaverei bestehen bleiben, obwohl sie aus dem Sündenfall hervorging und vor Gott Herren und Sklaven gleich sind. Denn „der Gute ist frei, auch wenn er dient, der Böse Sklav, auch wenn er herrscht“.

Wie AUGUSTIN nicht seine ganze Kraft für irdische Dinge aufbietet, so kann sich auch seine Gesinnung nicht liebevoll in dies Leben versenken, nicht hier sich zu Hause fühlen. Wohl erscheinen einzelne Ansätze, diesem Dasein durch eine unmittelbare Gegenwart des Göttlichen einen höheren Wert zu verleihen und die Welt nicht durch die Flucht, sondern durch eine innere Umwandelung zu überwinden. AUGUSTIN erklärt es für verkehrt, den Ausdruck „Welt“ immer in schlechtem Sinne zu nehmen; er kann es weit bewunderungswürdiger finden, die irdischen Dinge zu besitzen, ohne ihnen anzuhangen, als ihnen völlig zu entsagen. Bisweilen scheinen die Verbote nur deswegen gegeben, weil die Menschen, wie sie einmal sind, jene innere Beherrschung nicht erreichen können. Der Fromme ist auch in diesem Leben schwerer Prüfungen nicht unglücklich; kann er sich doch schon hier aus der Sphäre des Leides zurückziehen auf ein Leben mit Gott, eine Gemeinschaft göttlicher Liebe, und damit für die innerste Seele Frieden und Seligkeit finden.

Indes läßt das tiefe Gefühl für die Schwere von Leid, Irrung, Schuld, die starke Empfindung der Ungewißheit und Unfertigkeit unseres Daseins keine volle Befriedigung hieselbst aufkommen; das wahre und vollendete Glück bleibt dem Jenseits vorbehalten. Dort allein ist Ruhe und seliges Schauen, während wir hier nur arbeiten und hoffen; dieses Leben ist eine bloße Vorbereitung, eine Wanderschaft in der Fremde, eine Stätte der Versuchung, ja im Vergleich mit jenem Leben ein Tod. Danach hat das irdische Leben einen Wert nur im Hinblick auf das kommende Leben. Denn es dient der Erziehung für dieses und hat in allen Mühen und Schmerzen die Gewißheit einer besseren Zukunft. Ja wenn der Gedanke dahin vorauseilt, so mag alles Dunkel, das uns jetzt umfängt, nur als ein dünner Schleier erscheinen, der bald fallen wird; gegenüber der Herrlichkeit des vollendeten Lebens verblassen alle Leiden dieses Daseins zu einem bloßen Traume. Wir sind nur gleichsam traurig, denn unsere Traurigkeit vergeht wie der Schlaf, und am Morgen werden herrschen die Guten. Über die Unsterblichkeit aber besteht hier, wo der Kern des Lebens so ganz aus dem Sichtbaren ins Unsichtbare und aus der

Zeit in die Ewigkeit verlegt ist, nicht der mindeste Zweifel; wer von ganzem Herzen Gott liebt, ist in solcher Liebe der eignen Unvergänglichkeit völlig sicher. Denn „er weiß, daß für sich selbst nicht vergeht, was für Gott nicht vergeht. Gott aber ist der Herr der Lebendigen und der Toten".

Der Gedanke an das Schicksal im Jenseits, und zwar nicht bloß das eigene, sondern auch das der Angehörigen, wird aber ein starker Antrieb zu ernster Arbeit im Diesseits. Namentlich wirkt dahin die Lehre vom Fegefeuer, einem Mittelstande zwischen Seligkeit und Verdammnis, samt der Überzeugung, daß die Leiden des Fegefeuers durch Fürbitten und Werke der Lebenden zu mildern sind. In der Ausbildung solcher Lehre zeigt Augustin eine erstaunliche Kenntnis des menschlichen Herzens mit seinen Triebkräften und seinen Schwächen.

Diese Richtung der Gedanken auf das Jenseits stempelt alle Freude an den Gütern des Diesseits zu einem Unrecht. Der Besitz dieser Güter gilt hier als eine Hemmung des sittlichen Lebens, eine Minderung der Hingebung an Gott. Nun erhebt sich in voller Stärke das Lebensideal der Askese; das Privateigentum erscheint als eine Hauptquelle des Weltelends; wer den Besitz thatsächlich aufgiebt, übertrifft den, der nur die Liebe zu ihm aufgiebt. Die Ehelosigkeit wird ein höherer Stand als die Ehe; selbst ein bei allgemeiner Ehelosigkeit erfolgendes Aussterben des Menschengeschlechts würde der Denker mit Freude begrüßen. So gehören schließlich der Affekt wie die Hoffnung des christlichen Lebens durchaus dem Jenseits.

e. Die Kirche.

Bis jetzt eröffneten sich bei Augustin zwei Gedankenkreise: der allgemein religiöse und der christliche; außer ihnen giebt es aber noch ein drittes Reich, das sein Streben anzieht und oft ausschließlich festzuhalten scheint: das kirchliche Leben, die sichtbare, mit festen Ordnungen ausgestattete religiöse Gemeinschaft. Was immer sich den Lateinern an Verstärkung der kirchlichen Macht und Autorität entwickelt hatte, das willig aufzunehmen und energisch weiterzuführen, trieben Augustin zwei Hauptmotive: die Nützlichkeit für das große Ganze und die Unentbehrlichkeit für sein eigenes unstetes Gemüt. Die Erwägungen der Zweckmäßigkeit finden namentlich in früheren Schriften einen sehr offenherzigen Ausdruck. Mit den anderen Kirchenvätern erblickt Augustin den Hauptvorzug des Christentums darin, nicht bloß einigen wenigen, sondern der ganzen Menschheit Rettung

zu bringen. Waltet nun zugleich ein tiefes Mißtrauen gegen das Vermögen der Individuen, und erhält sich auch die antike Vorstellung von einer bleibenden Spaltung der Menschheit in eine intelligente Minderzahl und eine unintelligente Mehrzahl, so werden Autorität und Glaube unentbehrlich; der Höherstehende bedarf ihrer nicht für sich selbst, aber auch er muß sich unterwerfen, um nicht durch den Gebrauch seiner Freiheit den Glauben der Menge zu erschüttern; „wenn sie sich selbst nicht schaden, so werden sie durch ihr Beispiel den Übrigen schaden". Hier erscheint die Kirche als eine Anstalt zur Erziehung und Disziplinierung der großen Menge; der Glaube, als die Unterwerfung unter die Kirchenlehre, wird empfohlen wegen seiner Sicherheit, ja Bequemlichkeit! Weit stärker aber als solche Nützlichkeitsgründe treibt Augustin seine eigene unruhige und von Gegensätzen zerrissene Natur zum Suchen eines festen, allem Zweifel unzugänglichen Haltes. Offenbar schützt ihn aller Aufschwung der Spekulation nicht vor peinigenden Zweifeln; in ihm steckt bei aller geistigen Kraft eine Thomasnatur, die fühlen und greifen will, was sie als wahr anerkennen soll, die der Wirklichkeit der geistigen Größen nicht sicher vertraut, wenn nicht eine sinnliche Verkörperung sie deutlich vor Augen stellt. Daher klammert er sich mit ganzer Seele an die Kirche als an eine unentbehrliche Stütze und bekennt von sich selbst: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche bewöge."

In solcher Gedankenrichtung wird zum Centralbegriff des geistigen und religiösen Lebens die Kirche, die Gemeinschaft des neuen Lebens, die Gnadenanstalt, in der allein die göttliche Liebe und mit ihr ein neues Leben dem Menschen — vornehmlich durch die Sakramente — zufließt. Hier allein ist das Heil zugänglich, hier allein werden die Sünden vergeben, hier allein bietet sich die Möglichkeit eines sittlichen Lebens. Für den Einzelnen bildet danach die erste Bedingung der Rettung die vollständige Unterwerfung unter die Lehre und das Leben der Kirche. „Ohne ein kräftiges Regiment der Autorität (sine quodam gravi auctoritatis imperio) kann die wahre Religion nicht bestehen."

Es ist zunächst die Kirche als sichtbare Ordnung, als festes Institut, der sich Augustins Verehrung zuwendet. Aber er könnte solche Schätzung nicht vor seiner eigenen großen Art rechtfertigen, wenn nicht das Sichtbare unsichtbare Kräfte in sich aufnähme, wenn es nicht bei aller Selbständigkeit zugleich ein Glied weiterer Zusammenhänge würde. Dies aber wird es in der That: das Zeitliche und Sinnliche erhält, ohne seine Natur aufzugeben, zugleich die Eigen-

schaften der höheren Ordnung und schöpft daraus einen tieferen Gehalt, eine gewaltigere Kraft, eine unsagbare Weihe; es strömt hierher alles ein, was dort gewonnen wurde; Sichtbares und Unsichtbares verschmelzen zu einem untrennbaren Lebensganzen. Der Kreis der Kirche scheint hier den der Religion und den des christlichen Lebens gänzlich an sich zu ziehen und in sich zu fassen; war aber an die Religion alle Vernunft des Lebens gebunden, so giebt es schlechterdings nichts Gutes außer der Kirche: ohne die katholische Kirche kein Christentum, ohne Christentum keine Religion, ohne Religion kein Vernunftleben. Danach entscheidet das Verhalten zur Kirche letzthin über den Wert des Menschen und seine Seligkeit.

Dieses Zusammenrinnen des Sinnlichen und Geistigen, des Zeitlichen und Ewigen ist nicht bei Augustin urplötzlich erfolgt, zu ihm drängte der ganze Zug der älteren Kirche. Aber die Sache erhält jetzt einen großen Stil und entfaltet damit ihre ganze Kraft; Augustin aber ist mit dieser Leistung der Begründer des Katholicismus mittelalterlicher Art geworden.

Die Bedeutung jener Verschmelzung wie ihre geschichtliche Notwendigkeit ist augenscheinlich. Mit ihr bekommt das Leben einen festen Halt und das Handeln ein deutliches Ziel, alle Kräfte werden durch Eine Aufgabe zusammengehalten. Indem die sichtbaren Einrichtungen unsichtbare Kräfte an sich ziehen, das Zeitliche direkt das Ewige übermittelt, nicht als sein bloßes Symbol, sondern als ihm untrennbar verwachsen, ungeschieden mit ihm verfließend, wächst ins Unendliche die Spannung dessen, was bei uns und von uns geschieht, der Mensch weiß sich hier geborgen in sicheren, göttlichen Zusammenhängen, und von seinem eigenen Handeln ist nichts verloren. Die Grundidee des Christentums von der Einigung des sonst getrennten Göttlichen und Menschlichen, dem Eingehen des Ewigen in die Zeit hat hier eine, wenn auch gewiß angreifbare, so doch höchst kräftige und der geschichtlichen Lage entsprechende Durchführung gefunden. Denn wie hätte das Christentum zur Zeit der Völkerwanderung und der Bildung neuer Nationen anders wirken und walten können, als in dieser Form? Nichts unterscheidet aber Augustin mehr von Plotin und auch von den griechischen Kirchenlehrern als solches Hervortreten der religiösen Gemeinschaft mit ihrer Geschichte, solches Selbständigwerden einer zeitlichen Ansicht und Ordnung der Dinge.

Aber die Größe und Stärke enthält zugleich schwere Verwickelungen. Jene Verschmelzung des Ewigen und Unsichtbaren mit einer geschichtlichen Gestaltung ergiebt die Gefahr sowohl einer Festlegung

und Verengung als einer Veräußerlichung, die Gefahr einer Bindung ewiger Wahrheiten an vergängliche Formen und innerer Aufgaben an äußere Leistungen. Es kann, ja es muß sich eine schroffe Ausschließlichkeit und ein leidenschaftlicher Fanatismus entwickeln, wenn alle Verbindung mit dem Gottesreiche, ja mit dem Vernunftleben verliert, was nicht diese sichtbare Gemeinschaft teilt und ihren Forderungen genügt. Dabei läßt sich die Frage nicht unterdrücken, ob nicht Augustin jene Einheit der Welten mehr dekretiert als erwiesen hat, ob die Begriffe nicht mehr ineinandergeschoben als geeinigt sind. In Wahrheit ist bei näherer Prüfung ein Doppelsinn der Hauptbegriffe unverkennbar. Das Christentum ist bald die ewige, alle Zeit durchdringende Offenbarung Gottes, bald diese besondere und begrenzte geschichtliche Ordnung, die anderes neben sich hat; die Kirche bald die unsichtbare Gemeinschaft der von Gott Erwählten, bald diese sichtbare Verbindung mit einem menschlichen Oberhaupt; der Glaube bald die demütige Hingebung des ganzen Wesens an die göttliche Wahrheit, bald ein bloßes Annehmen der Kirchenlehre ohne eigene Prüfung; das Wunder bald die Erweisung übersinnlicher Kräfte in allem Geschehen, bald eine seltene Durchbrechung des regelmäßigen Naturlaufs, der Gewohnheit des göttlichen Handelns. Solchen Doppelsinn zu deutlichem Bewußtsein bringen, das heißt einen Grundpfeiler des augustinischen Systems und der mittelalterlichen Ordnung erschüttern.

Wenn aber Augustin alles Geistesleben der menschlichen Gemeinschaft an die Kirche bindet, so hat er zugleich alle Kraft aufgeboten, dem kirchlichen Leben einen reichen Inhalt zu geben. Eine mystische Grundanschauung, ein inniges menschliches Empfinden, ein nüchternes praktisches Wirken helfen und stützen sich gegenseitig. Die Substanz dieses Lebens von der Beschaffenheit der Personen unabhängig zu machen, dazu mußte es vornehmlich einen Augustin drängen, der so gering vom Menschen denkt und die sittlichen Schäden seiner eigenen Zeit so schwer empfindet. So entwickelt er die Lehre von dem Sakrament des Priesteramts (sacramentum ordinis) und verficht einen eigentümlichen, von der Beschaffenheit des Individuums unabhängigen „Charakter" des Priesters als Priester.

Wie die Kirche ihren Gliedern alle Güter des christlichen Lebens übermittelt, so entwickelt sie vornehmlich die Liebe, welche nach Augustins Überzeugung den Kern des christlichen Lebens bildet. Fragen wir, ob jemand ein guter Mensch sei, so fragen wir nicht, was er glaubt und was er hofft, sondern was er liebt; die Seele ist

mehr da, wo sie liebt, als wo sie lebt, sie wird, was sie liebt; nicht der Glaube und die Hoffnung, sondern nur die Liebe reicht über das Leben hinaus in das Jenseits. Alle Tugenden erhöht und veredelt die uns von Gott, vornehmlich mittels der sakramentalen Einrichtungen, zuströmende Liebe. Die Liebe darf aber nicht bloße Gesinnung bleiben, sie muß eine feste Ordnung annehmen und sich in sichtbaren Werken verkörpern. Die Tugend wird damit zur „Ordnung der Liebe“; die Werke, auch im Sinne einer greifbaren Leistung, sind deshalb unentbehrlich, weil der Mensch als Glied der Gemeinschaft seine Gesinnung auch bethätigen muß. Ein Glaube ohne Werke langt hier nicht aus. Die erforderlichen Werke aber sind nach Seite der Religion die Teilnahme an den kirchlichen Einrichtungen, besonders den Sakramenten, nach Seite der Ethik hauptsächlich die Erweisung der Barmherzigkeit, die Sorge für die Armen und Notleidenden. Augustin beschränkt sich dabei nicht auf die Förderung der Individuen, er preist die Wirkung des Christentums und der Kirche auf den Gesamtstand der Gesellschaft: die Besserung des Verhältnisses von Herren und Sklaven, die Verbrüderung der Stände, Nationen, aller Menschen, die innere Verbindung von Herrschern und Völkern.

Bei solcher Erziehung der Menschheit bleibt der letzte Gedanke der Kirche immer das Jenseits, eine weltflüchtige Stimmung beherrscht ihre Diener. Aber sie kann nicht im Diesseits das Jenseits vorbereiten, ohne auch eine Herrschaft über die Welt auszuüben, ohne alle anderen Gewalten unter sich zu beugen. Nicht aus einer Liebe und Lust an weltlicher Macht — denn der eigenen Neigung würde die völlige Zurückziehung von der Welt entsprechen —, sondern aus Fürsorge für das Ganze der Menschheit, zur Rettung der Seelen. Aber bei allem Streben, das Prinzip rein zu halten, ist die Gefahr fast unvermeidlich, daß das Irdische das Geistliche bei sich festhält und durch Verwickelung in seine Angelegenheiten herabzieht. Nicht nur das Individuum mag leicht der Herrschsucht verfallen, auch das Handeln der Kirche nähert sich sehr einer weltlichen Politik. In der schlechten Welt, deren Zustand sich nach Augustin nie wesentlich bessern kann, könnte die Kirche ohne eine Rücksicht auf die bestehenden Verhältnisse nichts ausrichten. Daher muß sie wohl oder übel mit ihnen paktieren, sie muß und darf manches dulden (tolerare), was sie von sich aus anders wünscht. So wird sie mehr und mehr auch ein Reich dieser Welt und eröffnet dem Opportunismus einen weiten Spielraum. Unter den Sorgen um die Leitung der Welt droht der religiöse Charakter der Kirche sich abzuschwächen und ihre Idealität zu sinken.

Die unbedingte Überlegenheit der Kirche gestattet durchaus keine Gleichberechtigung des Staates. Die eigentümliche Lage einer Zeit, wo der Staat schon christlich geworden ist, aber zugleich das Bild des antiken Staates noch lebhaft fortwirkt, spiegelt sich bei Augustin in einer Doppelheit der Beurteilung: der Staat wird schroff abgewiesen, wo er sich der Kirche entgegensetzt und ihren Platz verlangt; er wird innerhalb fester Grenzen geschätzt, wo er die höhere Aufgabe der Kirche anerkennt und fördert. Dort entwickelt sich ein so leidenschaftlicher Haß gegen den Staat, wie kaum irgend sonst in der Geschichte. Die irdische und die himmlische Gemeinschaft bilden einen völligen Gegensatz, dessen Entfaltung die ganze Geschichte durchzieht; jene entsprang aus einer Liebe zu sich selbst bis zur Verachtung Gottes, diese aus der Liebe zu Gott bis zur Verachtung seiner selbst. Als Begründer beider erscheinen Kain und Abel. Von Kain heißt es: „er gründete den Staat“ (condidit civitatem); es war demnach ein Brudermörder der erste Gründer des irdischen Staates! Eine höhere Achtung erlangt der christlich gewordene Staat; er hat neben der Kirche eine eigene Aufgabe, da das Bedürfnis des Lebens eine den Gläubigen und Ungläubigen gemeinsame Ordnung verlangt. Namentlich hat der Staat für Ruhe und Frieden zu sorgen; auch die Kirche nimmt keinen Anstand, seinen Gesetzen in Angelegenheiten des zeitlichen Lebens zu gehorchen. Augustin gewährt in dieser Richtung dem Staat so viel Selbständigkeit, daß sich in den mittelalterlichen Kämpfen Freunde des Staates auf ihn berufen konnten. Aber es beschränkt sich solche Anerkennung des Staates streng auf weltliche Dinge; allein die Kirche hat die Sorge für das ewige Heil und die geistigen Güter, ihre Sache ist die Bildung und Erziehung der Menschheit. So kann der innere Mensch kein starkes Interesse am Staate nehmen.

Ähnlich steht es mit Nation und Vaterland. Die Kirche verfolgt auf Erden ihren himmlischen Zweck, unbekümmert darum, was in Sitten, Gesetzen, Einrichtungen von einander abweicht; von dem, was bei verschiedenen Nationen in verschiedener Weise demselben Zweck des irdischen Friedens dient, zerstört sie nichts, sondern erhält und befolgt es, immer aber nur so weit, als es kein Hemmnis der wahren Religion bildet, immer nur in den Schranken, welche Frömmigkeit und Religion setzen. Die höchste geistige Aufgabe bleibt davon völlig unberührt, nur in dem niederen Kreise des weltlichen Daseins wird die Nation als etwas Naturgegebenes geduldet. Auch persönlich hat Augustin keinen politischen Patriotismus, sein Vaterland bildet das

Christentum. So berührt hier alles außerkirchliche Leben den Christen nur äußerlich und wie etwas Fremdes.

Zu den Verwickelungen aus dem Zusammenstoß mit der Welt gesellen sich Gefahren im eigenen inneren Leben dieser Kirche, die alles Göttliche an ihre Ordnungen bindet. Sie hat keinen Sinn für eine Freiheit der Individuen, für den inneren Zwang einer dem Menschen in der Tiefe seiner Seele gegenwärtigen Wahrheit. Alle Abweichung und Absonderung erscheint als eine Sache bösen Willens, hochmütiger Selbstüberhebung; der Ungläubige (infidelis) — niemand mehr als Augustin hat diesen Namen in Schimpf und Verruf gebracht — ist ein solcher, der dem göttlichen Wort nicht glauben will, ein Häretiker einer, „der um eines zeitlichen Vorteils und namentlich um seines Ruhmes und Vorranges willen falsche neue Meinungen entweder aufbringt oder annimmt“. Wenn zugleich solche eigenwillige Absonderung, als eine Erschütterung der notwendigen Autorität, das Ganze schädigt, so muß ein ungeheurer Haß aufschießen, ein glühendes Verlangen nach Ausrottung des Übels mit Stumpf und Stiel. Kaum irgend bricht die Leidenschaft Augustins so wild und ungestüm hervor als hier, wo sich alle Glut des religiösen Verlangens auf die Verteidigung des kirchlichen Systems überträgt; wohl soll dabei die christliche Liebe gewahrt bleiben, indem die Gegenwirkung auch dem eigenen Seelenheil der Betreffenden dient, aber die Liebe und Fürsorge erhält einen Zwangscharakter: man soll die einmal dem Christentum Zugehörigen nötigen einzutreten (compelle intrare), auch gegen ihren eigenen Willen diejenigen zum Guten zwingen, welche sich selber feindlich sind. „Tötet die Irrtümer, liebet die Menschen“, so heißt es, und es wird Gott angerufen: „Möchtest du die Feinde der heiligen Schrift mit einem zweischneidigen Schwert töten und sie aufhören, ihr feindlich zu sein. Denn so wünsche ich sie getötet, daß sie dir leben“. So vermengen sich, unter augenscheinlicher Selbsttäuschung, wunderlich die Gefühle; alle niederen Affekte drohen, unter Versetzung auf den Boden der Kirche, wiederaufzuleben, der wildeste Haß den Deckmantel christlicher Liebe anzulegen. Das ist ein üppiger Nährboden für Glaubensverfolgungen, Inquisition, Ketzergerichte, diesen traurigsten Auswuchs des Christentums.

Auch die Substanz der Moral leidet Schaden durch jene Allgewalt der Kirche und der kirchlichen Interessen. Die Moral erscheint nicht als ein selbständiges und an sich wertvolles Reich, sondern als eine Summe von Einrichtungen der Religion, und da die Religion hier mit der Kirche zusammenfällt, der kirchlichen Ordnung. So giebt es

sittlich gute Handlungen in wahrem Sinne nur innerhalb der katholischen Kirche; den Nichtkatholiken nützen auch die aufopferndsten Werke der Liebe und der Entsagung nicht das Mindeste, sind sie doch, weil außerkirchlich, überhaupt keine guten Handlungen.

Ferner zieht solche Abhängigkeit von der kirchlichen Ordnung die Moral unvermeidlich in allen Wechsel und Wandel der Zeiten. Daß im Lauf der Geschichte Veränderungen der Lebensregeln erfolgten, erweist jener Zeit vor allem der Unterschied des alten und des neuen Testaments; am deutlichsten ist die Wandlung in dem Fortschreiten von der früher gestatteten Polygamie durch die Einehe hindurch zu der nunmehr, wenn auch nicht geforderten, so doch gewünschten Jungfräulichkeit. Bei solchen Wandlungen sind nach Augustins Überzeugung nicht die Meinungen der Menschen, sondern die sittlichen Gebote selbst verändert; was früher erlaubt war, ward später verboten.

Bei dieser Beweglichkeit des Sittlichen können Handlungen pflichtmäßig werden, die den allgemeinen Moralgesetzen direkt widersprechen, wenn nur feststeht, daß ein göttliches Geheiß sie verlangt. Wie die Naturgesetze, so werden auch die Sittengesetze zu bloßen Regeln, die jeden Augenblick im Interesse der Religion durchbrochen werden können. Das Bedenkliche dieser Wendung fühlt auch Augustin; so verlangt er sicherste Beweise dafür, daß der Ausnahmsbefehl wirklich von Gott stamme; er ist behutsam in der Anwendung der Regel auf einzelne Fälle, behutsamer als andere Kirchenväter seiner Zeit. Aber seine Erhebung der Sache ins Prinzip hat besonders dazu gewirkt, die Selbständigkeit der Moral zu erschüttern und das moralische Interesse dem kirchlichen unterzuordnen. Das ist die Bahn, deren Verfolgung zum Jesuitismus führen muß.

In allem diesen sehen wir das Kirchensystem ins Unermeßliche wachsen, die Religion an sich ketten, die Gegner zermalmen, das Geistesleben nach seinen Zwecken gestalten. Aber bei Augustin selbst wird alle Autorität und alle Entwickelung kirchlicher Macht getragen und umfaßt vom stärksten persönlichen Leben; die Persönlichkeit mit ihrer unmittelbaren Beziehung auf Gott bleibt die belebende Seele des Ganzen. Von dem Leben mit Gott, wie es sowohl in mystischer Versenkung zum letzten Grunde alles Wesens strebt, als im persönlichen Verkehr eine sittliche Gemeinschaft entwickelt, ergießen sich unablässig Kraft, Wärme, Innigkeit in die kirchliche Ordnung und bewahren sie vor einem Sinken in einen seelenlosen Mechanismus der Ceremonienübung und Werkheiligkeit. Die Autorität

selbst wirkt hier ja nicht als eine starre Thatsache und durch das bloße Schwergewicht ihres Daseins, sondern es treibt zu ihr und erhält bei ihr ein inneres Bedürfnis, eine zwingende Notwendigkeit der glücksdurstigen, einen inneren Halt ersehnenden Persönlichkeit. Aus dieser belebenden Tiefe schöpft das kirchliche System zum guten Teil die unermeßliche Macht über die Gemüter, die es bis zur Gegenwart ausübt. Aber kann alle Größe der Leistung den Widerspruch verhüllen, daß der Mensch zu einem so ursprünglichen, so selbständigen, so umwälzenden persönlichen Leben erhoben und ihm zugleich eine unbedingte Unterwerfung unter das kirchliche System zugemutet wird? Muß dieser Widerspruch nicht schließlich auch zur Empfindung kommen und damit die Menschheit auf neue Bahnen treiben?

f. Rückblick.

Die eingehende Betrachtung Augustins soll nicht noch durch weitschichtige Reflexionen belastet werden. Nur daran sei in aller Kürze erinnert, wie sehr das Ganze den Reichtum, aber auch die Unfertigkeit von Augustins Wirken und Wesen gezeigt hat. Drei Lebenskreise, den allgemeinreligiösen, den christlichen, den kirchlichen, sahen wir sich zu großen Reichen entwickeln, das Ganze der Wirklichkeit an sich ziehen, das menschliche Dasein eigentümlich gestalten. Indem diese drei Wirklichkeiten sich teils verbinden und in einander schieben, teils innerlich widerstreben und gegen einander wirken, entsteht eine unendliche Weite und Fülle des Lebens, aber es ergeben sich auch härteste Widersprüche. Derselbe Denker, welcher, in Abschüttelung alter Überlieferung, das Selbstleben der Seele zum beherrschenden Mittelpunkt der Wirklichkeit machte, hat zur geistigen Fundierung eines Systems absoluter Autorität mehr gethan als irgend ein anderer; der Mann, dem die Liebe zur Seele des Lebens, ja zur weltbewegenden Gotteskraft wurde, hat mit seiner Steigerung des Fanatismus gegen Andersgläubige unsäglichen Haß entzündet; er, der in wesenerneuernder Umwälzung eine radikale Befreiung des Geistigen und Sittlichen vor allem Naturhaften vollzieht, verfällt in anderer Richtung einer Vermengung bloßer Natur und freien Handelns sowie einer groben Materialisierung des sittlichen Lebens. Vornehmlich aber durchdringt sein ganzes Wirken der fundamentale Gegensatz, daß bei ihm einmal das Subjekt mit seinem Lebensdrange und seinem Glücksdurst zu kühnster Entwickelung aufstrebt, auf sich selbst alles bezieht, nach seinen Zwecken alles mißt, von sich aus alles in Leben

und Fluß, in Beseelung und Vergeistigung bringt, daß ihn aber zugleich das tiefste Mißtrauen gegen dieses eigene Vermögen des Subjekts erfüllt und aufs sehnlichste eine sichere Anlehnung, ein Geborgensein bei überlegenen Gewalten suchen läßt, sei es bei der innerlich gegenwärtigen Liebe Gottes, sei es in der Weltordnung der Prädestination, sei es im Heilssystem der Kirche. Dem entspricht ein unausgeglichener Gegensatz zwischen einer psychologischen und einer kosmologischen Betrachtungsweise: dort ein Zurückführen aller Wirklichkeit auf die unmittelbare Empfindung, ein Hinabsteigen in ursprüngliche, erst hier erschlossene Tiefen der Seele, ein Aufdecken ihres feinsten Geäders; hier ein Zug zum Großen und Kosmischen, ein Ausspinnen riesenhafter Entwürfe, ein Aufbau ganzer Welten. Indem beides sich gegenseitig in Atem hält, reizt und treibt, entsteht eine unablässige Bewegung, verbleibt eine Fülle offener Probleme, eine Unfertigkeit des Ganzen. Aber wenn in diesem Lebensprozeß verschiedenartige Welten sich entfalten und begegnen, sie stoßen nicht hart aufeinander, weil die große Persönlichkeit Platz für sie alle hat und sie alle noch in lebendigem Fluß hält.

Das Schlimmste bei dieser im einzelnen ebenso durchsichtigen wie im ganzen rätselhaften Natur ist die Verschiedenheit der geistigen, namentlich der moralischen Höhenlage; es giebt keinen großen Denker, wo Höhe- und Tiefpunkt so weit auseinanderliegen als bei Augustin. Es erscheint einmal eine wunderbare Innigkeit, das tiefste Mitempfinden aller menschlichen Schicksale, ein Beleben des Besten und Edelsten im Menschen, ein Ergriffensein von göttlicher Kraft; andererseits aber reißt der ungestüme, gegen das Eindringen niederer Elemente wehrlose Glücksdrang alles Streben mit sich fort und erzeugt namentlich dann unheimliche Gebilde, wo er die eminente logische Kraft des Mannes in seinen Dienst zwingt und sich gegen allen Widerspruch der unmittelbaren Empfindung abstumpft. Jene verhängnisvolle Verschmelzung von glühender Leidenschaft mit kalter und eiserner Konsequenz, die in den späteren Glaubenskämpfen so abstoßend hervortritt, sie weist zurück auf Augustin.

Was aber eine Schwäche in der Sache, das wurde zur Stärke für die Wirkung. Die verschiedensten Richtungen fanden bei Augustin nicht nur eine Anknüpfung, sondern eine prägnante, ja klassische Verkörperung; er ist der beredteste Dolmetsch ihres innersten Wollens. Zugleich aber kann sich hier das eine durch das andere ergänzen, alle unliebsamen Konsequenzen lassen sich durch die stets offene Möglichkeit neuer Wendungen abbrechen. Für das Verständnis aller

Richtungen hat AUGUSTIN einen einzigartigen Wert, insofern sie bei ihm ihren Ursprung aus dem Ganzen des Menschenwesens aufs deutlichste zeigen und ihre letzten Triebkräfte mit durchsichtiger Klarheit enthüllen. Namentlich erhellt von hier, wie tief das System des mittelalterlichen Katholicismus in seelischen Bedürfnissen des Menschen wurzelt, und wie sicher es dadurch gegen alle Angriffe sowohl plumper Gewalt als kleinlicher Spottsucht geschützt wird.

AUGUSTINS historische Stellung zu bezeichnen, ist keineswegs leicht. Augenscheinlich bildet er die geistige Höhe des alten Christentums und beherrscht das Mittelalter. Aber auch das neue Christentum hat unablässig auf ihm geschöpft und die Reformation sich in ihren Hauptsätzen auf ihn berufen; ja es ist vielleicht keine Paradoxie zu sagen, daß, wenn die Gegenwart das Grundproblem der Religion wieder selbständig aufnehmen will, sie zur geschichtlichen Orientierung nicht sowohl auf SCHLEIERMACHER oder KANT, auch nicht auf LUTHER oder THOMAS, sondern auf AUGUSTIN zurückgreifen muß, als auf den Punkt, wo sich das Ganze des Gewordenen mitten im Werden befindet und daher sein Recht wie sein Unrecht einer kritischen Behandlung deutlich kundthun mag. Auch jenseit der Religion findet die moderne Welt bei ihm mannigfache Anknüpfung, wenn sie nur über die oft fremdartige Einkleidung zum Kern der Sache vordringt. Es giebt Punkte, wo AUGUSTIN mit seiner weltbewegenden Subjektivität moderner ist als HEGEL und SCHOPENHAUER.

Trotzdem haben wir Bedenken, ihn mit hervorragenden Gelehrten unserer Zeit einen modernen Menschen zu nennen. Gewiß hat AUGUSTIN viel Modernes, er hat es vor allem in jener glühenden, alle Tiefen aufwühlenden Subjektivität, in seiner die größten Gegensätze umspannenden dämonischen Natur. Aber stempelt ihn das schon zum modernen Menschen? Es fehlt zugleich vieles, was zur modernen Art unentbehrlich dünkt. Er kennt keine deutliche Auseinandersetzung von Subjekt und Objekt und kein Verlangen nach einer Welt reiner Sachlichkeit, affektloser Wahrheit, gegenständlicher Arbeit, wie es die moderne Welt durchdringt und zu steter Selbstkritik aufruft; er hat das Subjektive rasch ins Große projiziert und zugleich objektiviert. Ferner gestattet die ausschließliche und direkte Richtung seines Denkens und Strebens auf die Religion kein Eingehen in die Weite und Breite der Wirklichkeit, kein Ideal eines universalen Menschen in der Art eines GOETHE. Endlich wirkt das Altertum noch mit starken Zügen in ihm fort: von der klassischen Zeit her in der kosmischen Spekulation, der plastischen Gestaltung der Wirklichkeit, der Scheidung eines esoterischen und

eines exoterischen Lebens, von der Ausgangszeit her in der Sehnsucht nach einem allen Stürmen entzogenen Hafen, einem endgiltigen Abschluß in sicherer Ruhe, auch in der Überspannung des Gegensatzes von Sinnlichem und Geistigem. In anderem endlich — und das im Besten — folgt er lediglich seiner eigenen Art und entwickelt damit eine unvergängliche Größe. So ist es wohl besser, ihn keiner besonderen Gruppe und Epoche einzureihen, sondern in ihm eine der wenigen Persönlichkeiten anzuerkennen, aus denen die Zeiten schöpfen, und an denen sie sich über ewige Aufgaben orientieren, die selbst aber über den Zeiten stehen.

3. Das Mittelalter.

a. Das frühere Mittelalter.

Hätten wir von der allgemeinen Lebensanschauung des Mittelalters zu reden, statt von den Lebensanschauungen der mittelalterlichen Denker, so würde unser eine eigentümliche und in ihrer Weise anziehende Aufgabe harren; wir dürften dann manches Unterscheidende und auch Wertvolle erwarten. Für unsere besondere Aufgabe dagegen bietet ein ganzes Jahrtausend wenig Neues. Die Lebensanschauungen der mittelalterlichen Denker bleiben in der Hauptsache abhängig von den Erlebnissen und Ergebnissen früherer Zeiten; was sich an Eigenem hervorwagt, erlangt noch nicht die Kraft, ein Ganzes zu werden und das allgemeine Leben zu führen. So ist das Mittelalter hier teils ein Nachklang, teils ein Vorschlag anderer Zeiten. Daraus ergiebt sich für unsere Untersuchung das Recht, ja die Pflicht einer summarischen Behandlung.

Die ersten Jahrhunderte des Mittelalters stehen philosophisch unter neuplatonischem Einfluß. Zu den bis jetzt erwähnten Quellen kommen abschließend noch zwei neue: die Schrift des Boethius († 525) über den Trost der Philosophie (de consolatione philosophiae), ein philosophisches Erbauungsbuch für Gebildete, und die Werke des Pseudo-Dionysius (aus dem 5. Jahrhundert). Boethius' Trost hat mehr Weichheit und Vornehmheit als Kraft und Wärme. Der Denker ist erfüllt von der Nichtigkeit alles Irdischen und Sinnlichen; er erhebt sich zur unsinnlichen Wesenheit und zugleich zu einer Betrachtung aus dem Ganzen; er findet Beruhigung in dem Gedanken, daß mit solcher Wendung alles vernünftig wird und das Böse sich in bloßen Schein auflöst.

Mehr auf die gesamte Lebensordnung wirkt Dionysius, dessen

im wesentlichen neuplatonische Weisheit dem Mittelalter als eine von apostolischer Autorität getragene Enthüllung tiefster christlicher Wahrheit galt. Als der Kern des Christentums erscheint hier die neuplatonische Idee eines Ausgehens und Zurückkehrens Gottes zu sich selbst; die Welt ist nichts Anderes als ein ewiger Kreislauf der göttlichen Liebe. Alles Historische wird ein Symbol des Ewigen, alles Menschliche des Kosmischen und Göttlichen. Die Lebensstimmung erhält den Zug des Sehnsüchtigen und Traumhaften; das kirchliche Christentum aber erfährt einen Einfluß an zwei wichtigen Punkten. Indem der neuplatonische Gedanke der lückenlosen Stufenfolge der Wesen, eines Ausströmens des Lebens von oben nach unten, auf das Christentum und die Kirche übertragen wird, entwickelt und befestigt sich der Gedanke der Hierarchie, zunächst der himmlischen, dann der irdischen, ihres Abbildes. Ferner verschmilzt dieses System Sinnliches und Übersinnliches in der Weise, daß das Sinnliche einmal als ein bloßes Abbild, dann aber als dem Geistigen untrennbar verbunden erscheint; das wirkt dahin, den Kulthandlungen, namentlich den Sakramenten, den ausgeprägten Charakter von Mysterien zu verleihen und damit ihre Bedeutung sehr zu verstärken. Augenscheinlich ist hier die antike Grundlage der beiden Hauptpfeiler des mittelalterlichen Kirchensystems: der Hierarchie und der Sakramente.

Zur Vermittelung des Dionysius an den Westen hat namentlich Scotus Eriugena (im 9. Jahrh.) gewirkt. Er selbst zeigt ein frischeres Lebensgefühl als das ausgehende Altertum, und die Begründung aller Wirklichkeit in Gott nimmt wohl die Wendung, die Welt und Natur wieder bedeutsamer zu machen, ja einen radikalen Pantheismus vorzubereiten. Die äußersten Konsequenzen erschienen aber erst bei späteren Anhängern, und nun war die Verdammung seitens der Kirche unvermeidlich.

Eine zusammenhängende Bewegung auf dem eigenen Boden des Mittelalters beginnt namentlich mit Anselm von Canterbury (1033 bis 1109). Es erwacht ein Bedürfnis nach einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Glaubenswahrheiten, nicht um sie erst zu erweisen, sondern um die anerkannte Wahrheit deutlicher auseinanderzusetzen. Aber es bewirkt eine innere Veränderung, eine Rationalisierung des überkommenen Bestandes, wenn Grundfragen wie die des Daseins und der Menschwerdung Gottes überhaupt zur wissenschaftlichen Diskussion gelangen. Auch wird sich das einmal geweckte Interesse nicht dauernd so leicht beschwichtigen lassen, als es bei Anselm geschah.

In Wahrheit verschärft sich schon bei Abälard (1079—1142), dem großen Dialektiker, die Sache zum offenen Konflikt. In ihm bricht die bis dahin streng gebundene Subjektivität frei und kräftig hervor; schon bei ihm erscheint jene Frische der Empfindung und jene Beweglichkeit des Geistes, durch welche der französische Geist so viel dazu beigetragen hat, mit dem Schutt der Vergangenheit aufzuräumen und der Gegenwart ein eigenes Leben zu sichern.

Abälard beugt sich nicht in scheuer Verehrung vor den überlieferten Lehren der Religion, sondern er macht sie zum Gegenstande unablässiger Reflexion und Diskussion, er erweist eben an den schwierigsten Dogmen seine dialektische Kraft. In einer höchst bemerkenswerten Schrift läßt er einen Philosophen, einen Juden, einen Christen über die letzten Fragen disputieren und sich einander weit näher finden, als es zu Anfang schien; er bringt die Forschung, ja den Zweifel zu Ehren, gemäß der Überzeugung, daß „wir durch Zweifeln zur Forschung kommen, durch Forschen aber die Wahrheit erreichen"; er betrachtet die Autorität nur als einen vorläufigen Ersatz der Vernunft und richtet scharfe Äußerungen gegen die Menge, welche den im Glauben fest nenne, der die Durchschnittsmeinung nicht überschreitet, welche verdamme und anklage, was sie nicht kennt, für Thorheit und Unsinn erkläre, was sie nicht begreift.

Solcher rationalistischen Gesinnung entspricht der Inhalt von Abälards Lehren. Den Kern der Religion bildet die Moral; das Christentum hat nicht etwas Neues und Gegensätzliches gebracht, sondern es bildet den Höhepunkt einer allgemeinen Bewegung. Es hat sonst Zerstreutes verbunden, Verdunkeltes aufgeklärt, Allen mitgeteilt, was sonst nur Einzelnen zugänglich war. Jesus wird verehrt als der Begründer eines reinen Sittengesetzes. Auch darf im Christentum kein träger Stillstand walten. Der Denker findet es „wunderlich, daß während durch die Reihe der Lebensalter und die Folge der Zeiten die menschliche Einsicht in allen geschaffenen Dingen wächst, im Glauben, wo der Irrtum besonders gefährlich ist, kein Fortgang stattfindet. Es kommt das sicherlich daher, daß es keinem bei seinen Genossen freisteht, zu untersuchen, was zu glauben sei, und straflos zu zweifeln hinsichtlich dessen, was alle sagen." — In der Moral aber vollzieht er eine Wendung von der mittelalterlichen zur modernen Denkart, indem er das Subjekt zu Ehren bringt und seine Überzeugung, sein Gewissen zur Hauptsache beim Handeln macht.

So sehen wir einen neuen Geist aufsteigen, der mit der Umgebung schroff zusammenstoßen mußte. Aber der von Abälard ausgehenden

Belebung des Stoffes, seinem Verlangen einer wissenschaftlichen Durchleuchtung und geschickteren Vermittelung der Glaubenslehren konnten sich auch die Gegner nicht entziehen. Ein Schüler Abälards war Petrus der Lombarde, und zu diesem steht in naher Beziehung Thomas von Aquino, das Haupt der Scholastik. Wie oft in der Geschichte der Religionen, so hat auch hier die Orthodoxie sich die Waffen angeeignet und für ihre Zwecke verwertet, welche der Rationalismus geschliffen hatte.

b. Die Höhe des Mittelalters.

Die Leistungen der Scholastik, welche die geistige Höhe des Mittelalters bedeuten, sind keineswegs ein Erzeugnis bloßer Gelehrsamkeit; sie erwuchsen vielmehr aus zwingenden Forderungen der allgemeinen Lage. Ein Verlangen nach lebendigerer Erfassung des Christentums ergreift weitere Kreise, und auch die umgebende Welt erweckt wieder mehr Teilnahme. Zugleich strömt manches von außen zu, was unmittelbar mehr zur Erschütterung als zur Befestigung wirkt. Die aristotelische Philosophie, welche auf merkwürdigen Umwegen von Spanien her dem christlichen Abendlande als Ganzes erst jetzt zuging, konnte anfangs dem Glauben gefährlich scheinen, um so mehr, da mit ihrer Hülfe Mohammedaner und Juden ihren Glauben zu großen Lehrsystemen ausgebaut hatten. Zugleich begann das pantheistische, antikirchliche Element im Neuplatonismus sich stärker zu regen, und es zeigt das 12. Jahrhundert pantheistische Lehren von großer Kühnheit, die bei schroffem Widerspruch zur kirchlichen Lehre durch ihre Unmittelbarkeit und Gefühlswärme auch Massen mit sich fortreißen. Ein neuer Geist geht durch die Welt; um ihm zu genügen, muß das Christentum Neues leisten, neue Beweise für seine Wahrheit erbringen. Es hat das auf verschiedene Weise gethan. Hierher gehört die Stiftung der großen Bettelorden mit ihrem sozialen Charakter; hierher gehört, was uns näher angeht, die Ausbildung eines zusammenhängenden Lehrsystems, wie es die Scholastik bietet. Wir dürfen uns vornehmlich an ihre hervorragendste und einflußreichste Erscheinung, an Thomas von Aquino (1225/7—1274) halten.

Die geschichtliche Würdigung des Thomas wird nicht selten beirrt durch die Kämpfe der Gegenwart. Die berechtigte Abweisung eines unhistorischen Neu-Thomismus läßt mit Unrecht leicht auch den alten und echten Thomas herabsetzen. Gewiß war dieser kein Denker ersten Ranges; aber er war darum weder ein unbedeutender

Geist noch ein Fanatiker; er hat sich nicht weit über seine Zeit erhoben, aber er hat zusammengefaßt und verarbeitet, was diese irgend bot, und er hat damit ein dringliches Bedürfnis der geschichtlichen Lage befriedigt. Daß er auf der Höhe damaliger Entwickelung stand, das erweist überzeugender als irgend etwas Anderes der enge Anschluß des großen Dante an ihn. Schon das sollte alle kleinliche Krittelei verhindern.

Thomas' Verdienst ist der Ausbau, die systematische Durchbildung einer allumfassenden christlichen Weltanschauung; er hat das Christentum zur Kultur und Wissenschaft in engere Beziehung gesetzt und bei voller Wahrung der Herrschaft der Religion auch den anderen Gebieten ein eigentümliches Recht zuerkannt. Die Welt der Kultur aber gestaltet er nicht aus eigenem Vermögen und mit den Mitteln seiner Zeit — davon konnte im Mittelalter keine Rede sein —, sondern er sucht auch dafür eine Autorität, und er findet sie bei Aristoteles, dem im Ganzen seiner Lehren wie Neuerstandenen und daher mit voller Frische Wirkenden. Hier bot sich ein Weltbild von erstaunlicher Fülle und gleichmäßiger Durcharbeitung, hier fand sich ein System, das sich als einen fertigen Abschluß gab und den Menschen nirgends durch offene Probleme aufregte. Kein Wunder, daß es die Geister des Mittelalters mit unwiderstehlichem Zwange überwältigte; hier fanden sie alles, was sie nur wünschen konnten.

Aber zugleich fanden sie ein großes Problem. Den weltfreudigen, durchaus dem Diesseits zugewandten Griechen dem Christentum eng anzugliedern, war kein leichtes Werk; uns Neueren will es sogar unmöglich dünken. Aber der mittelalterliche Denker fand sich mit jenem zusammen in einer idealen Wertschätzung der Dinge; er sah ferner Aristoteles durch das Medium neuplatonischer Ideen und verstand ihn innerlicher und religiöser, als der geschichtliche Befund in Wahrheit erlaubt; vornehmlich aber mußte Aristoteles' Hauptrichtung auf die anschauliche Welt und seine Zurückhaltung bei den letzten Fragen eine Vereinbarung mit dem Christentum erleichtern, sobald nur eine Scheidung und eine Abstufung der beiden Welten anerkannt war. Dies aber ist der leitende Gedanke des Thomas. Hier erhält jedes Gebiet ein eigentümliches Recht, auch das niedere soll seine besondere Art entwickeln und von dem höheren keine Störung erleiden. Wie ein eigenes Reich der Natur, so wird auch eine selbständige Aufgabe der natürlichen Erkenntnis anerkannt und ein direktes Zurückgehen auf Gott bei speziellen wissenschaftlichen Fragen als ein Asyl der Unwissenheit (asylum ignorantiae) verpönt.

Aber zugleich muß das Niedere seine Schranken einhalten und alle Übergriffe in das Höhere meiden. Das Reich der Natur entwirft nur im Umriß, was im Reich der Gnade, der Welt des geschichtlichen Christentums, eine weitere Ausführung und festere Bekräftigung findet. So ist z. B. nach THOMAS das Dasein Gottes, die Begründung der Welt in ihm, eine Unsterblichkeit der Seele schon aus bloßer Vernunft beweisbar; dagegen stammen die Lehren von der Dreieinigkeit, der zeitlichen Weltschöpfung, der Auferstehung des Leibes aus der christlichen Offenbarung. So verbindet sich mit jener Selbständigkeit eine Unterordnung und mit der Scheidung der Gebiete ein umfassender Zusammenhang. Hier heißt es: „Das göttliche Recht bricht nicht das menschliche"; „die Gnade zerstört nicht die Natur, sondern vollendet sie (gratia naturam non tollit, sed perficit)"; „die Vernunft ist die Vorläuferin des Glaubens".

Über dem Reich der historischen Offenbarung aber liegt noch eine höhere Stufe: die unmittelbare Einigung mit Gott, welche die mystische Anschauung eröffnet, das Reich der Herrlichkeit (gloria). Aber dieses Reich ist für das irdische Leben mehr Sache der Hoffnung als des Besitzes; auch führt zu ihm der Weg notwendig durch die kirchliche Ordnung, aus sich selbst kann sich das Individuum dahin nicht erheben. Schließlich bildet das Ganze einen einzigen großen Tempel: die Natur ist der Vorhof, die Gnade führt in das Heilige, ein Allerheiligstes erfüllt die Sehnsucht und entschleiert sich den Gläubigen in weihevollen Augenblicken der Verzückung. So scheinen alle Interessen ausgeglichen und jedem Gebiet sein Recht zuerkannt ohne eine Gefährdung der Ordnung des Ganzen.

Aber was sich in den allgemeinsten Umrissen glatt zusammenfügt, das fordert im Einzelnen unsägliche Mühe und Arbeit. Bald galt es Zusammenstöße zu mildern, bald Lücken auszufüllen. Dafür bedurfte es einer energischen Aufbietung logischer Kraft und einer geschickten Handhabung logischen Rüstzeuges. Hier hat THOMAS in Wahrheit Großes geleistet, er erscheint als ein Meister sowohl in der Verbindung von scheinbar Getrenntem durch syllogistische Verkettung als in der Beschwichtigung von Widersprüchen durch scharfsinnige Distinktionen, durch ein Aufweisen verschiedener Bedeutungen der Begriffe.

Diese logische Kraft leistet auch dem eigenen Bestande der christlichen Überlieferung wertvolle Dienste. Wohl stammen die Glaubenslehren nicht aus bloßer Vernunft, aber, einmal von Gott mitgeteilt, werden auch sie zum Gegenstand logischer Bearbeitung, auch an ihnen erweist sich das durchbildende und architektonische Vermögen des

Mannes. Hier zuerst erwächst ein System christlicher Moraltheologie; namentlich aber wird die kirchliche Ordnung umsichtig gegliedert und fest zusammengeschlossen. Alle Mannigfaltigkeit tritt in einen Zusammenhang und strebt nach einer beherrschenden Spitze; die Kirche gewinnt hier eine durchaus hierarchische Gestalt, wie sie Augustin noch fern lag. Verschiedene Gedankenrichtungen streben hier zu demselben Ziele: das Verlangen nach geschlossener Einheit der Kirche als eines einzigen Körpers (unum corpus), die Überzeugung von der Mitteilung der göttlichen Kräfte von oben nach unten in fortlaufender Kette, endlich die dem mittelalterlichen Denker selbstverständliche Annahme, daß es für uns keine volle Wirklichkeit giebt ohne eine sichtbare Verkörperung, und daher auch keinen festen Zusammenhang ohne die Herrschaft einer einzelnen Persönlichkeit. So muß Thomas die Konzentration der kirchlichen Gewalt in einer einzigen Hand verfechten; was aber aus der kirchlichen Ordnung heraustritt und gar sich ihr entgegenstellt, das ist verloren und verfällt strengster Bestrafung. Alle Selbständigkeit des Individuums ist aufgegeben, zum Gewissen der Menschheit wird die Kirche, auch die volle Ausbildung der Lehre vom Fegefeuer steigert ihre Macht. Zugleich wachsen ihre Ansprüche nach außen. Die Kirche beherrscht alles Geistesleben und hat die unbedingte Oberhoheit über den Staat. Wie überhaupt im Christentum die Könige den Priestern nachstehen, so müssen dem Papst alle Könige des christlichen Volkes untergeben sein „wie unserem Herrn Jesus Christus selbst“.

Trotz so schroffer Formulierung verdient das Prinzip nicht den Vorwurf der Herrschsucht; es ist nicht das eigene Interesse, sondern die Ordnung Gottes und die Sorge für das Wohl der Menschheit, woraus die Weltherrschaft der Kirche hervorgeht. Thomas selbst ist durchaus erfüllt von weltflüchtiger Stimmung, er nennt schlicht und einfach das Jenseits Vaterland (patria) und ersehnt augenscheinlich die Ruhe eines nur der Anschauung Gottes gewidmeten Lebens. Sachlich aber wirkt einer völligen Verwandelung der Kirche in einen geistlichen Staat vor allem entgegen die Überzeugung von der Mitteilung göttlichen Lebens und göttlicher Liebe in den Sakramenten. In ihnen bleibt die Wirksamkeit des Leidens Christi (efficacia passionis) lebendig; die Sakramente des neuen Bundes „bezeichnen nicht nur, sondern bewirken die Gnade“ (non solum significant, sed causant gratiam). So werden sie ein Hauptstück im Lebensbilde des Thomas; namentlich durch sie erhält das System der kirchlichen Ordnung einen mystischen Hintergrund und eine religiöse Beseelung.

Demnach ist es durchaus verständlich, daß THOMAS der Hauptphilosoph des Mittelalters wurde, daß man ihn bald — wie auch Werke der Malerei zeigen — als den klassischen Interpreten der christlichen Wahrheit verehrte. Die Idee der Ordnung, welche das Mittelalter beherrscht, erlangt in ihm ihren angemessensten philosophischen Ausdruck; es entfaltet sich ein großes Lebenssystem, das alle Mannigfaltigkeit der Interessen zugleich anerkennt und straff zusammenhält; der Horizont wird beträchtlich erweitert, in der Neueinführung antiker Gedankenmassen vollzieht sich eine Art von Renaissance. Aber THOMAS bedarf der Zusammenhänge des Mittelalters, um in seiner Größe Anerkennung zu finden. Wie wenig er jetzt noch der Menschheit genügen kann nach den eingreifendsten Wandelungen, nach der schärferen Scheidung von Subjekt und Objekt, der Ausbildung einer exakten Naturforschung, der Befreiung und Kräftigung des individuellen Lebens, der Entwickelung eines Kulturstaates und einer technischen Kultur, dem Erwachen einer historischen Kritik, darüber kann dem Unbefangenen kein Zweifel sein. Damals war THOMAS ein Führer der ganzen Christenheit, jetzt kann er nicht mehr sein als ein Parteihaupt; damals war er, auch persönlich ein Mann milder und weiter Denkart, in Wahrheit katholisch, heute wird ihm gegen seine eigene Natur ein Sektencharakter aufgeprägt.

Wie THOMAS in der Milderung und Ausgleichung der Gegensätze seine Stärke hat, so hält sein von der Kirche übernommenes System eine gewisse Mitte auch bei der Frage, ob das Erkennen oder das Wollen den Kern des Lebens bildet und zu Gott führt, ob in der theoretischen oder in der praktischen Vernunft das höchste Gut liegt. Denn obgleich bei ihm das Erkennen und die theoretische Vernunft prinzipiell vorangehen, so behält auch das Wollen eine Selbständigkeit, ja an einzelnen wichtigen Stellen, z. B. in der Frage der Annahme oder Verwerfung des Glaubens, liegt bei ihm die Entscheidung. Eine Abweichung von dieser Mittellinie erfolgt bald darauf in zwiefacher Weise; in entgegengesetzter Richtung wird eine ursprünglichere Lebensführung und ein unmittelbareres Verhältnis zu Gott erstrebt.

Allen Inhalt des Christentums und zugleich das ganze Geistesleben in Erkennen verwandeln will die Mystik; in einem die letzte Tiefe ergründenden, Subjekt und Objekt eng zusammenschließenden Denken hofft sie die volle Einigung mit Gott und zugleich die höchste Seligkeit zu finden. Es besagt das an sich keinen Bruch mit dem kirchlichen System, denn auch diesem galt die unmittelbare Anschauung

Gottes als die vollendende Höhe des Lebens. Aber wenn die mystische Bewegung die Zusammenhänge und Schranken abstreift, an welche die kirchliche Ordnung sie band, so mag allerdings aus dem verborgenen Gegensatz ein offener Widerspruch werden; dann mag die Spekulation die Religion absorbieren, das Individuum mit der Innerlichkeit, aber auch Formlosigkeit seines Gemütslebens alle Organisation überfliegen, die Welt mit ihrer Mannigfaltigkeit zu wesenlosem Scheine sinken.

Unter den Männern, welche bei gutkirchlicher Gesinnung durch die Konsequenz der Gedanken thatsächlich von der Kirche abgeführt wurden, verdient keiner mehr Beachtung als Meister Eckhart († 1327), ein großer Zauberer des Wortes und der Schöpfer der philosophischen Kunstsprache deutscher Zunge. In dem Ganzen seiner Überzeugung will er sich nicht von der Scholastik und Thomas entfernen, und auch seine Mystik bietet dem, der die historischen Zusammenhänge kennt, in den Begriffen wenig Neues; sie enthält dieselbe Verwebung logischer Abstraktion und religiösen Gefühlslebens, die seit Plotin zahlreiche Gemüter fortriß; ihr droht dieselbe Gefahr, mit der Abstreifung aller Besonderheit auch allen Inhalt einzubüßen und sich ins Gestaltlose zu verlieren. Aber der mittelalterliche Denker einer neuen Volksart hat gegenüber dem absterbenden Altertum mehr Frische und Unmittelbarkeit der Empfindung, mehr Freudigkeit der Stimmung, mehr Einfalt und Naivetät des Ausdrucks; persönlich aber besitzt er ein wunderbares Vermögen, auch das Unfaßbarste zu gestalten und anschaulich zu machen. Wir verweilen bei ihm etwas länger, weil kein zweiter Denker jener Zeit uns noch heute so unmittelbar zu ergreifen vermag.

Eckhart's Mystik enthält einen einfachen Gedankenbau. Gott kommt aus dem bloßen Wesen, dem „Abgrunde“ seiner Natur, zu lebendiger Wirklichkeit nicht ohne sich auszusprechen; indem er sich aber ausspricht, schafft er die Dinge; so ist er allein das Reale in den Dingen. Alle Irrung und Verkehrtheit kommt daher, daß die Kreatur etwas für sich sein will, alles Heil liegt an dem vollen Aufgehen in Gott. Der Mensch, als die denkende Seele, hat die Aufgabe, alle Dinge zu Gott zurückzuführen, so daß Gott selbst seiner nicht entbehren kann.

Zum Kern des Lebens wird hier die Rückkehr der Seele zu Gott, dem ihr ganzes Wesen angehört, die Austreibung alles selbstischen Verlangens nach Glück; ein energischer Kampf wird aufgenommen gegen ein starres Festhalten der Punktualität des Ich, für ein Weit- und Freiwerden

des Wesens aus der Unendlichkeit göttlichen Lebens. Wer für seine Arbeit einen Lohn verlangt, der gleicht den Kaufleuten, welche Jesus aus dem Tempel trieb; die Wahrheit aber „begehrt keiner Kaufmannschaft“. Wer für sich etwas erstrebt, ermangelt der wahren Liebe zu Gott. Denn „hätte ich im Leben einen Freund und liebte ihn darum, daß mir Gutes von ihm geschehe und mein eigener Wille, so liebte ich meinen Freund nicht, sondern mich selbst“. Auch die Selbstsucht und Eitelkeit innerhalb der Religion wird mit unbarmherziger Klarheit beleuchtet. „Das wahre Leben liegt nicht daran, daß wir süßer Worte und geistlicher Geberden sind, und daß wir großen Schein haben von Heiligkeit, und daß unser Name fern und weit getragen werde, und daß wir groß geliebt werden von Gottes Freunden, und daß wir von Gott so verwöhnet und verzärtelt seien, daß es uns dünke, daß Gott aller Kreatur vergessen habe bis auf uns allein, und daß wir wähnen, daß was wir von Gott begehren, das sofort geschehen sei. Nein das nicht, das ist es nicht; was Gott von uns heischt, das geht ganz anders.“

Die Hauptsache ist vielmehr die Zerstörung alles Scheines eines eigenen Wesens und damit die Ausrottung aller Selbstsucht. Das Hauptmittel dazu ist das Leiden, Leiden nicht bloß äußerlich, sondern innerlich verstanden. Äußeres Leiden nämlich „macht den Menschen nicht geduldig, vielmehr zeigt und offenbart es nur, ob der Mensch geduldig sei, wie das Feuer zeigt, ob der Pfenning silbern oder kupfern ist“. Rechtes Leiden dagegen „ist eine Mutter aller Tugend, denn es drücket des Menschen Herz nieder also, daß er sich nicht kann aufrichten gegen die Hoffahrt und muß demütig sein. Nun aber liegt die höchste Hoheit der Höhe in dem tiefsten Grunde der Demut; je tiefer der Grund, desto höher ist auch die Höhe; die Höhe und die Tiefe sind Eins.“ Der Mensch muß zu der geistigen Armut kommen, in der er für sich nichts will und nichts weiß und nichts hat; es muß getötet werden „alles, was lebet eigenes Willens und eigenes Nutzes und alles Willens“.

Aber zugleich mit solcher Herabsetzung erfolgt eine Erhöhung durch die Aufnahme in das göttliche Wesen. „Es stirbt der Geist ganz aufgehend in das Wunder der Gottheit. Denn in der Einheit hat er keinen Unterschied, das Persönliche verliert seinen Namen in Einheit, Gott nimmt die Seele in sich auf, wie die Sonne das Morgenrot in sich zieht.“ Alsdann aber bewährt sich das Wort: „Selig sind, die in Gott sterben.“ Denn mit der Wiedergeburt aus Gott erhält der Geist Anteil an der ganzen Fülle des göttlichen Lebens: „Bin

ich selig, so sind alle Dinge in mir, und wo ich bin, da ist Gott, so bin ich in Gott, und wo Gott ist, da bin ich.“ Nun ist alles selbstische Genießen so weit zurückgedrängt, daß es heißen kann: „Wer einmal wird berühret von der Wahrheit und von der Gerechtigkeit und von der Güte, hinge auch alle Pein der Hölle daran, der Mensch könnte sich nie einen Augenblick davon abkehren.“

Solches Leben kann sich nur entfalten im tiefsten Inneren, in einer einheitlichen Zusammenfassung des Seins jenseit aller Mannigfaltigkeit der Kräfte und Leistungen. Will die Seele „Frieden und Freiheit des Herzens in einer stillen Ruhe“ finden, so muß sie „wieder heimrufen allen ihren Kräften und sie sammeln von allen zerstreuten Dingen in ein inwendiges Wirken“. So erwächst ein tiefinnerliches Gemütsleben jenseit aller Berührung mit der Außenwelt; auch das Wort Gemüt hat namentlich durch Eckhart seine eigentümliche Innigkeit erhalten.

Sodann entwickelt sich in diesen Zusammenhängen ein Kampf für die volle Unmittelbarkeit des religiösen Lebens, eine Abweisung oder doch Zurückstellung aller äußeren Vermittelung. Gott ist nicht fern von uns; „du darfst ihn nicht suchen weder hier noch da; er ist nicht ferner denn vor der Thür des Herzens, da steht er und wartet, wen er bereit findet, der ihm aufthue und ihn einlasse“. Auch das Werk Christi bedeutet keine äußerliche Stellvertretung, welche uns selbst die entscheidende That abnimmt; wir alle sollen werden, was er war. „Es hilft mir nicht einen vollkommenen Bruder zu haben, ich muß selbst vollkommen werden.“ Christus aber „ist gewesen ein Bote von Gott zu uns und hat uns zugetragen unsere Seligkeit, und die Seligkeit, die er uns zutrug, die war unser“; sein Vorgang soll unsere Mühe gering machen, denn „der gute Ritter klagt seiner Wunden nicht, so er den König ansieht, der mit ihm verwundet ist“.

Bei dieser Überzeugung weicht die Furcht vor dem richtenden und strafenden Gott den edleren Empfindungen von Liebe und Vertrauen. Der Mensch soll Gott nicht fürchten; das allein ist die rechte Furcht, daß man fürchtet, Gott zu verlieren. Wir sollen nicht Knechte, sondern Freunde Gottes sein. Wohl ist der Mensch voller Sünden, aber „was ein Tropfen ist gegen das Meer, das ist aller Menschen Sünde gegen die unergründliche Güte Gottes“.

Endlich entwickelt sich hier ein eifriger Drang, den Reichtum des neuen Lebens nach außen zu bekunden in thätigem Handeln: „wenn der Mensch sich übt in dem schauenden Leben, so kann er von rechter Fülle es nicht ertragen, er muß ausgießen und sich üben

in dem wirkenden Leben". Da jetzt aber die ganze Welt einen Abglanz göttlichen Wesens bildet, so ist kein Platz für einen schroffen Gegensatz zwischen Heiligem und Profanem; die rechte Gesinnung kann im alltäglichen Leben und im Verkehr mit den Menschen Gott ebenso gut besitzen wie in der Einöde oder in der Zelle. Die schlichte, dienstwillige Arbeit des Menschen für den Menschen tritt allem anderen voran, das einfachste Werk helfender Liebe ist besser als alles andächtige Schwärmen. Martha, welche für Jesus hingebende Sorge trägt, wird höher gestellt, als Maria, die seinen Worten lauscht; ein „Lebemeister" gilt mehr als tausend „Lesemeister". Ja „wenn einer in den dritten Himmel verzückt wäre wie Paulus, und sähe einen armen Menschen, der einer Suppe von ihm bedürfte, es wäre besser, er ließe die Verzückung und diente dem Dürftigen". Damit verlieren die spezifisch religiösen Werke ihren auszeichnenden Wert; vom Gebete heißt es: „Das Herz wird nicht rein von dem äußeren Gebet, sondern das Gebet wird rein von reinem Herzen"; den Reliquienverehrern aber wird zugerufen: „Leute, was suchet ihr an dem toten Gebeine? Warum suchet ihr nicht das lebendige Heiltum, das euch geben mag ewiges Leben? Denn der Tote hat weder zu geben noch zu nehmen." Besonders verwerflich erscheint die Bindung aller Menschen an eine einzige Ordnung, denn es ist einmal nicht allen derselbe Weg gewiesen; „was des einen Menschen Leben, das ist des anderen Tod". Nur darauf kommt es an, daß alles aus der Liebe geschehe; sie ist „das allerstärkste Band und doch eine süße Bürde". „Wer diesen Weg gefunden hat, suche keinen anderen."

Das alles soll nach der Absicht des Denkers innerhalb der kirchlichen Ordnung, nicht gegen sie wirken; es fehlt durchaus das Bewußtsein eines Gegensatzes. In Wahrheit lösen sich jene Lehren und Forderungen nicht ab von der mystischen Spekulation, sie bilden einen Anhang kühnsten, ja schwindelnden Gedankenfluges; sie bleiben verquickt mit allem Problematischen, was diesem anhaftet. Aber wie immer man über die spekulative Mystik denken mag, unbestreitbar ist ihr fruchtbares Wirken zur Verinnerlichung des Lebens, zur Befreiung von allem selbstischen Glücksverlangen wie von äußeren Formen und Werken.

Einen selbständigen Typus neben Thomas bildet auf der Höhe der Scholastik Duns Scotus († 1308). Der Grundgedanke einer Ausgleichung von Wissen und Glauben, von Philosophie und Theologie

wird auch hier festgehalten, aber die Unterschiede werden geschärft, das Vermögen der Spekulation eingeengt, der Glaube als ein praktisches Verhalten begriffen. Durchgängig waltet eine höhere Schätzung des Thatsächlichen und Eigentümlichen; so entfaltet das Christentum stärker einen positiven und geschichtlichen Charakter, so wird die Unableitbarkeit der Individualität aus dem Allgemeinbegriff verfochten, und es gilt das individuelle Sein nicht als ein Mangel, sondern als die Vollendung. In engem Zusammenhang damit erhält der Wille den entschiedenen Vorrang vor dem Intellekt und zugleich eine Freiheit der Entscheidung bis zu grundloser Willkür. Die Verschiebung von einer rationalen zu einer positiven Grundanschauung erscheint deutlich an dem Punkt, daß nach Thomas Gott das Gute gebietet, weil es gut ist, nach Scotus das Gute gut ist, weil Gott es gebietet. Diese positive Richtung entwickelt ein religiöses Gefühlsleben namentlich im Anschluß an Augustin; sie hat weit über das religiöse Gebiet zur Schärfung der Begriffe und Termini gewirkt, so daß keiner der Scholastiker noch heute so in der wissenschaftlichen Sprache fortlebt wie Duns Scotus.

c. Das spätere Mittelalter.

Im späteren Mittelalter vollzieht sich eine Auflösung des geistigen Zusammenhanges, dessen Herstellung seine Höhe gebildet hatte. Wissen und Glaube entfernen sich immer weiter von einander; nur bei scharfer Scheidung scheint jedes seine Kraft entwickeln und sein Werk verrichten zu können. Nach der Überzeugung des Wilhelm von Occam († 1347) hat einzig und allein der göttliche Wille nach seinem Gefallen den Inhalt des Glaubens gesetzt; eine wissenschaftliche Beweisführung ist damit ausgeschlossen; eben das Unbeweisbare zu glauben, wird zum Verdienst. Bei Durchbildung solcher Ansichten droht das Leben alle innere Begründung zu verlieren und alle Schätzung relativ und arbiträr zu werden. Auch hindert die grundsätzliche Beschränkung der Vernunft auf weltliche Dinge nicht eine formalistische und spitzfindige Behandlung von Glaubensfragen. Aber zugleich ist der Antrieb unverkennbar, das religiöse Leben mehr auf sich selbst zu konzentrieren, sowie das Wissen strenger auf sein Vermögen und sein Verfahren zu prüfen. Bei energischer Richtung auf die Anschauung und Erfahrung verlegt sich das Interesse von dem Wesen der Dinge in die Erscheinungen, von den allgemeinen Größen in die einzelnen Vorgänge; es beginnt eine empirisch-induktive Behandlung

der Wirklichkeit, welche die neuere Naturforschung vorbereitet. Aber der eigene Boden des Mittelalters erzeugt dabei nirgends klassische Leistungen; dazu bedurfte es großer Befreiungen und Umwälzungen.

Von unmittelbarem Werte sind im späteren Mittelalter namentlich die Werke der gemäßigten und mehr ins Praktische gewandten Mystik. Vor allem hat hier die Schrift des Thomas von Kempen († 1471) von der Nachfolge Christi einen derartigen Einfluß geübt, daß auch unsere Untersuchung einen Augenblick dabei zu verweilen und die Gründe solcher Wirkung zu erwägen hat.

So wenig jene Schrift eine zusammenhängende Lebensanschauung entwickelt, kräftige und einfache Grundstimmungen tragen das Ganze. Wir gewahren eine von dem Elend der menschlichen Lage tief bewegte, mit inniger Sehnsucht über sie hinausstrebende Seele. Alles Verlangen wendet sich von der Welt zu Gott, vom Diesseits zum Jenseits; beides steht in schroffem Gegensatz, das eine ergreifen heißt das andere aufgeben, „das ist die höchste Weisheit, durch Verachtung der Welt zum Himmelreich zu streben". Aller Inhalt und Wert des Lebens kommt aus dem Verhältnis zu Gott; dieses Verhältnis aber begründet sich nicht vom Erkennen her durch tiefdringende Spekulation, gegen die vielmehr ein starkes Mißtrauen waltet, sondern durch eine persönliche Beziehung von Gemüt zu Gemüt, durch aufopfernde Hingebung und Liebe. Die Wertschätzung aller Güter steht unter dem Gedanken, daß alles, was von der Welt ablöst, guter, was in sie verwickelt, böser Art ist. Wiederum erwächst ein religiöser Utilitarismus, eine Einengung auf das zum Heil Notwendige, der u. a. auch die weltliche Wissenschaft zum Opfer fällt. Der Hauptweg zu Gott wird das Leiden mit seiner alle Weltlust brechenden Kraft; auch wird empfohlen ein einsames und schweigendes Leben (solitudo et silentium), ein williges Gehorchen, ein freudiges Zurückstehen hinter anderen, ein sich selbst Besiegen bis zu völliger Selbstverleugnung, ein stetes Vorhalten des Todes. „Durch zwei Flügel erhebt sich der Mensch über das Irdische: durch Einfachheit und Reinheit." Eine Ergänzung in positivem Sinne erhält dieses Bild durch die Forderung der Liebe, einer stets dienstwilligen Gesinnung, eines gegenseitigen Tragens der Lasten.

Aber diese Gefühle erstrecken sich nicht auf das anschauliche Bild des lebendigen Menschen, sie umfassen nicht die konkrete Persönlichkeit, sondern sie gehen ins Unbestimmte und Abstrakte, sie schweben wie von allem festen Boden abgelöst in freier Luft. Alle

Vertraulichkeit mit Menschen wird widerraten, wir sollen möglichst wenig mit anderen verkehren, weder wünschen, daß sich jemand in seinem Herzen mit uns befasse, noch uns selbst mit der Liebe zu einzelnen Menschen befassen. So eröffnet sich ein Einblick in eine weltflüchtige, tiefpessimistische Stimmung mönchischer Art. Daß aber das Herz nicht letzthin so ins Abstrakte lieben kann, sondern für seinen Affekt einen lebendigen Gegenstand braucht, das erweist sich auch hier: je mehr das Interesse von der Besonderheit der menschlichen Umgebung abgelöst wird, desto ausschließlicher konzentriert es sich auf die Persönlichkeit Jesu. Er allein ist vorzugsweise, er allein seiner selbst willen zu lieben, alle anderen nur seinetwegen. Es gilt, sein Lebensbild möglichst nahe zu halten und zum Maß alles eigenen Thuns zu machen; die „Nachahmung Christi“ in Lieben und Leiden, in Entsagen und Überwinden wird die Seele unseres Lebens.

In dem allen ist es allein die Frage des eigenen Seelenheiles, die den Menschen beschäftigt; um den Gesamtstand der Menschheit ist keine Sorge, die gesellschaftlichen Verhältnisse werden hingenommen wie eine fremde Ordnung. Auch beim christlichen Leben bildet das Handeln des Einzelnen den Mittelpunkt; er scheint hier, bei aller Voraussetzung göttlicher Gnade und kirchlicher Ordnung, für die Aneignung wesentlich auf sich selbst gestellt, bei seinem eigenen Thun liegt die Hauptentscheidung. Dieses Thun ist nicht äußerer, sondern innerer Art, „es wirkt viel, wer viel liebt“, aber auch so erscheint es als ein von uns aufzubringendes Werk, auch der Stand des Inneren wird zu einer Leistung des Menschen. Die Unzulänglichkeit unseres Thuns wird nicht bezweifelt, aber sie bedeutet mehr ein Zurückbleiben hinter dem Ziel als ein völliges Verfehlen; es bedarf daher mehr einer Ergänzung unseres Vermögens als einer gänzlichen Erneuerung unseres Wesens. So wirken in dieser Lebensgestaltung verschiedene Strömungen durcheinander, und es schützt alle seelische Verinnerlichung nicht vor starkem Aufwuchern einer Werkheiligkeit.

Auch in der Fassung des höchsten Gutes erscheinen entgegengesetzte Strömungen. Einerseits ein selbstisches Glücksverlangen, welches nicht gänzlich entsagt, sondern seine Zeit nur erwartet, auf das Diesseits nur verzichtet zu Gunsten des Jenseits, welches dient, um später zu herrschen, die zeitliche Mühsal erträgt um der ewigen Freude willen. Hier bleibt in aller scheinbaren Hingebung und Aufopferung immer der eigene Vorteil im Auge; Gott und Christus erscheinen als Mittel für die menschliche Seligkeit. Aber das alles

ist nur Eine Seite von Thomas. Eine nicht minder starke Bewegung geht auf Gott um Gottes willen, es entwickelt sich eine reine Liebe zum Guten und Ewigen und findet einen ebenso einfachen wie großartigen Ausdruck. „Ich will lieber arm sein deinetwegen als reich ohne dich. Ich ziehe vor mit dir auf der Erde zu pilgern, als ohne dich den Himmel zu besitzen. Denn wo du bist, da ist der Himmel; hingegen der Tod und die Hölle, wo du nicht bist.“ „Ich kümmere mich nicht um das, was du außer dir selbst giebst, denn dich selbst suche ich, nicht deine Gabe.“ So heißt es, alle Eigenliebe abzulegen und Gott zu dienen ohne jeden Gedanken an Lohn.

Demnach liegt hier das Edle neben dem Selbstischen, das Göttliche neben dem Kleinmenschlichen; gerade dieses Miteinander mag viel zur Verbreiterung der Wirkung des Thomas beigetragen haben: wer dem Durchschnitt nahe genug bleibt, um sofort verstanden zu werden, und zugleich eine Kraft zeigt, den Menschen über sich selbst hinauszuheben, der mag am ehesten zu weitem Einfluß gelangen. Auch ist anzuerkennen, daß bei Thomas in der Entfaltung der Lehren eine Befreiung von der mönchischen Grundanschauung, ein Zurückgehen auf die unmittelbare Empfindung, eine Erhebung ins Reinmenschliche erfolgt; so erlangen tiefe und edle Gefühle einen von allem Streit der Parteien unabhängigen Ausdruck, und es ist dieser Ausdruck so einfach, so angemessen, so eindringlich, daß hier jedes religiöse Gemüt eigene Bewegungen und Erlebnisse in geklärter Gestalt wiederfinden konnte.

So haben Individuen der verschiedensten Überzeugung nicht nur innerhalb des kirchlichen Christentums, sondern weit darüber hinaus, sich jenes Werkes erfreut und für das eigene Leben daraus geschöpft. In Wahrheit ist es die letzte Leistung, in der das Christentum älterer Gestalt zu allen spricht und allen etwas sein kann.

C. Das neue Christentum.

1. Die Reformation.

Innere Wandelungen hatte das Christentum bisher in Hülle und Fülle durchgemacht, ohne daß diese Wandelungen zu einem schroffen Bruche, zur Aufhebung der Kontinuität führten. Daß die Sache jetzt anders verlief, und daß sich eine neue Art des Christentums erhob, läßt sich schwerlich aus der Religion allein erklären, es weist auf eine allgemeine Veränderung der geistigen Lage, des Lebensprozesses, des Lebensgefühles. Das alte Christentum hatte seine endgiltige Gestalt im 4. Jahrhundert erhalten; es empfing dabei tiefe Einflüsse von den besonderen Zuständen jener Epoche. Die Menschheit war der Kultur satt und müde, es fehlte an großen Idealen der Arbeit, bei den Individuen überwog das Gefühl sittlicher Schwäche, das kirchliche Leben geriet durch den massenhaften Zustrom roher Elemente in ein rasches Sinken. Dazu belastete jene Zeit ein schroffer Gegensatz von Geistigem und Sinnlichem, ein Rückschlag gegen die raffinierte Sinnlichkeit, in die jede alternde Kultur ausläuft; mit einer niederen, gemeinen Natur schien das Menschenwesen untrennbar verwachsen. Bei solcher Lage wurde zum ersten Anliegen, dem Menschen einen festen Halt außer sich zu geben und ihn dadurch von allem Zweifel und aller Unzulänglichkeit zu befreien, ihn vor allen Stürmen des Lebens in einen Hafen sicherer Ruhe zu flüchten. Man sehnte sich nach Autorität und endgiltigem Abschluß, man wollte sich selbst möglichst entlasten, man brachte dem Geheimnisvollen, dem Wunderbaren, dem Unverständlichen die bereiteste Stimmung entgegen. Wenn also damals die Glaubenslehren in ein unantastbares System zusammengeschlossen wurden und sich die objektive Ordnung der Kirche mit dem Anspruch erhob, den Individuen alles Heil zu vermitteln, so entsprach das durchaus der Lage und den Bedürfnissen jener Zeit und besaß darin eine unwiderstehliche Macht.

Aber eine solche Lage konnte nicht dauernd bleiben, die Wande-

lung der Verhältnisse mußte eine wachsende Differenz zwischen dem geschichtlich Gebotenen und dem innerlich Geforderten erzeugen. Lange ließ sich solcher Abstand durch Kompromisse verschleiern, lange vermochten die alten Formen sich mit den neuen Bedürfnissen abzufinden. Aber es mußte ein Zeitpunkt kommen, wo die Spannung übergroß und der Bruch unvermeidlich wurde, wo ein neuer Lebensprozeß, ein neues Lebensgefühl seine eigene Art der Religion verlangte. So flach es ist, die religiöse Erneuerung direkt von nationalen Eigentümlichkeiten abzuleiten, die Thatsache bleibt unbestreitbar, daß nur bei den neuen, von dem antiken Leben minder abhängigen Völkern die Reformation feste Wurzeln geschlagen hat. Diese Völker standen nicht am Ende ihrer Laufbahn, sondern sie erwarteten erst ihre Zukunft; bei ihnen strebte eine frische Jugendkraft auf, die, lange genug von äußeren Aufgaben festgehalten, sich schließlich auch ins Innere wenden und dort eine eigene Art erweisen mußte. Mit der Kraft wuchs auch der Mut und das Selbstvertrauen, im besonderen steigt die Bedeutung des Individuums; es beginnt die Lebensarbeit selbständiger auf sich zu nehmen, die Abhängigkeit von sichtbaren Gestaltungen als einen Druck zu empfinden und direkt das All zu erfassen, direkt mit Gott zu verkehren.

Das alles keimt und treibt schon innerhalb des Mittelalters, aber es gelangt zu voller Entwickelung erst mit dem Aufsteigen der Renaissance. Nun erwachen die Geister, die Lust nach selbsteigener Lebensführung schießt kräftig auf, freiere Gedanken von Gott und Welt, Überzeugungen von einem geistigen und göttlichen Leben auch jenseit der kirchlichen Form greifen um sich und geben den Gemütern die Stimmung eines nach langer Nacht durchbrechenden Morgens. Im besonderen entfaltet sich eine künstlerische Lebensordnung, findet unendlich viel im Diesseits zu thun und widersteht einer formscheuen Weltflucht. Auch große soziale Wandelungen treiben in neue Bahnen. Das feudale System ist innerlich gebrochen, ein starkes Bürgertum hat sich entwickelt, und mit ihm ist die Macht wie die Ehre bürgerlicher Arbeit gewachsen; noch breitere Schichten streben aufwärts und verlangen eine bessere Lebenshaltung. Das alles muß zu einer Umwandelung auch der letzten Überzeugungen wirken.

Aber alles zusammen hätte von sich aus nun und nimmer eine Erneuerung der Religion bewirkt, mit seiner Entwickelung menschlicher Kraft und menschlichen Selbstgefühls mußte es eher von der Religion abführen, der Grundzug des modernen Lebens ist keineswegs religiös. Zu neuer Wirkung konnte die Religion nur kommen, wenn

eine durchaus von ihren Problemen beherrschte große Persönlichkeit auftrat, der das Verhältnis zu Gott alles war, und die in den dargebotenen kirchlichen Formen keinen Frieden für ihre Seele fand. Alsdann aber mußte ein eigentümlicher Konflikt, eine schwere Verwickelung entstehen. Jenes religiöse Verlangen gegen eine durch alle Kräfte der Autorität und Geschichte getragene Weltmacht durchzusetzen, war nur möglich mit Hilfe der neuen Art, mit ihren geistigen Mitteln, in der von ihr geschaffenen Atmosphäre. Ohne diesen Rückhalt wäre die Reformation nicht mehr geworden als eine sektirerische Bewegung. Insofern läßt sie sich nicht trennen von der modernen Art. Aber andererseits ist sie mit der Tiefe und Ausschließlichkeit ihres religiösen Verlangens, mit ihrem Bewußtsein der Nichtigkeit des bloßen Menschen und aller irdischen Dinge durchaus unmodern, ja antimodern. So entsteht die Verwickelung, daß je mehr sie ihren religiösen Charakter ausprägt, sie desto härter mit dem Inhalt der modernen Überzeugung zusammenstößt, deren allgemeinster Denkart sie doch für sich selbst bedarf; daß dagegen ihre religiöse Tiefe in Gefahr gerät, sobald sie rückhaltlos dem Strome des modernen Lebens folgt. Wird dieser Konflikt zur Sache innerlichster persönlicher Erfahrung wie bei Luther, dem geistigen Haupt der ganzen reformatorischen Bewegung, so entsteht daraus eine ergreifende Tragik; die äußeren schmerzlichen Erfahrungen seines Lebens haben diese Tragik nicht erzeugt, sondern nur zum Ausdruck gebracht. Aber in so erschütternden Kämpfen erlangt der Lebensprozeß eine Tiefe und eine Gewalt, der das ganze Mittelalter nichts Ähnliches an die Seite zu setzen hat, und von der bleibend Riesenkräfte ausströmen.

Bei der Darstellung Luthers halten wir uns namentlich an die Zeit des aufstrebenden Schaffens, welche noch nicht unter den späteren Verwickelungen leidet, namentlich an die Schrift de libertate Christiana. Bisweilen sei auch Melanchthon herangezogen, wo er die leitenden Gedanken besonders klar formuliert hat.

a. Luther.

Die große Wendung Luthers gegenüber dem Mittelalter besteht darin, daß das religiöse Hauptproblem erstwesentlich auf den Boden des unmittelbaren persönlichen Lebens versetzt und seinem ganzen Umfange nach von der seelischen Innerlichkeit des Einzelnen aufgenommen wird. Der gewaltige Ernst und die ungeheure Aufregung des Kampfes um ein ewiges Leben, welcher bisher an erster

Stelle vom Ganzen der Kirche geführt und dadurch für den Einzelnen sehr gemildert war, fällt nun mit aller Schwere auf das Individuum und belastet es bis zu scheinbar aussichtsloser Unerträglichkeit. Der durchgängige Widerspruch des Handelns mit dem Sittengesetz, der Abfall von dem heiligen und allmächtigen Gott, die daraus erwachsende Bedrohung der moralischen Existenz, sie werden jetzt eine Sache persönlichster Erfahrung und erschüttern das menschliche Gemüt bis zum tiefsten Grunde. Gegenüber so gewaltiger Steigerung der Aufgabe versagen gänzlich die Hilfen der mittelalterlichen Kirche; was so lange die Besten befriedigt hatte, wird nun durchaus unzulänglich. Ungenügend werden die von der kirchlichen Ordnung empfohlenen frommen Werke, wo alles an der inneren Richtung des ganzen Menschen liegt; ungenügend die Gewißheit der Errettung, welche ihre Verheißungen bieten, wo das Leben bei sich selbst im tiefsten Grunde erschüttert ist. Giebt es überhaupt eine Rettung, so kann sie nur direkt von Gott, nur durch ein Wunder seiner Gnade kommen.

Offenbar heißt das Problem so empfinden, es zum Kern alles Denkens und Strebens machen. So erfüllt es in Wahrheit die kernhafte und glutvolle Persönlichkeit Luthers; „ihn ergriff ein allmächtiger Antrieb, die Angst um das ewige Heil, und dieser ward das Leben in seinem Leben, und setzte immerfort das Letzte in die Wage und gab ihm die Kraft und die Gaben, die die Nachwelt bewundert“ (Fichte). Wo der Mensch so direkt dem Ewigen gegenübersteht, da kann keine Rücksicht auf überkommene Ordnungen, keine Scheu vor Anstoß die Bewegung hemmen. Sondern es heißt: „Ärgernis hin, Ärgernis her, Not bricht Eisen und hat kein Ärgernis. Ich soll der schwachen Gewissen schonen, sofern es ohne Gefahr meiner Seele geschehen mag. Wo nicht, so soll ich meiner Seele raten, es ärgere sich dann die ganze oder halbe Welt.“

Die Behandlung der großen Frage bewegt sich namentlich um zwei Grundbegriffe: Gesetz und Evangelium. Dort die Schärfung, hier die Lösung des Problems, für die menschliche Lage beides kein bloßes Nacheinander, sondern sich mit- und gegeneinander behauptend, ein bleibender Gegensatz. Das Gesetz als Ausdruck des göttlichen Gebotes, der moralischen Ordnung. Daß seiner Forderung die Leistung des Menschen keineswegs entspricht, steht außer Frage, wo die Aufgabe, wie hier, unmittelbar beim Einzelnen aufs Ganze, Innere, Vollkommene geht, und wo im augustinischen Sinne das echtsittliche Thun von aller natürlichen Kraftentwickelung aufs strengste unterschieden wird. Einzelne fromme Handlungen, Werke der Barmherzig-

keit, Opfer u. s. w. vermögen nicht das Mindeste. Denn um eine wahrhaft gute und Gott wohlgefällige Handlung hervorbringen zu können, müßte der Mensch seiner Substanz nach gut sein, und das ist er nicht. Ja jene Werke können zum Schaden gereichen, sofern sie dem Menschen ein eitles Selbstvertrauen einflößen.

So bleibt nichts anderes als die wunderbare Gnade Gottes; daß sich diese in Wahrheit der Menschheit rettend zugewandt hat, ist der Kern des Christentums. Es erfolgt aber die Rettung in der Eröffnung eines neuen Verhältnisses zu Gott, und zugleich eines neuen Lebens, durch Jesum Christum, in der Ergreifung der hier gebotenen Gnade, in der Einsetzung jedes Einzelnen in die Gotteskindschaft. Alles liegt hier an dem lebendigen „Wort“, „dem Evangelium Gottes von der Fleischwerdung, dem Leiden, der Auferstehung und der Verherrlichung seines Sohnes“. Dies alles aber ist geschehen zur Vergebung der Sünden. So kann es einfach heißen: „Was ist das ganze Evangelium anderes als die frohe Botschaft von der Vergebung der Sünden?“ Dabei werden in dem „Wort“ die Grundthatsache und ihre Verkündigung an die Menschheit eng zusammengefaßt; diese Verkündigung ununterbrochen fortzusetzen und überallhin zu verbreiten, das wird die einzige Aufgabe des christlichen Lehramtes.

Jene Vergebung und Versöhnung wirkt zum Menschen nicht wie ein Zauber ohne eigene innere Bewegung; sie bedarf einer persönlichen Aneignung, und diese vollzieht sich durch den Glauben. Aber dieses Einzige, was auf der Seite des Menschen zu geschehen hat, ist selbst mehr als irgend etwas anderes eine Sache göttlicher Gnade. „Das Ubrige wirkt Gott mit uns und durch uns, dies allein wirkt er in uns und ohne uns.“ So heißt dem Glauben die Rettung zuschreiben, Gott allein die Ehre geben. „Wenn dem Glauben die Rechtfertigung beigelegt wird, so wird sie der Barmherzigkeit Gottes beigelegt, den menschlichen Versuchen, Werken, Verdiensten aber entzogen“ (Melanchthon). Wir befinden uns hier ganz im Kreise der augustinischen Überzeugung, daß Gott um so höher geehrt, je mehr der Mensch herabgesetzt wird.

Die Annahme der Versöhnung bewirkt aber eine völlige Umwandelung des Lebens. Der Widerspruch zwischen Mensch und Gott ist jetzt aufgehoben, die Scheidewand gefallen, die in Christus erschlossene Herrlichkeit vermag sich allen Gläubigen mitzuteilen. Je schwerer früher der Druck empfunden ward, desto größer ist jetzt die Freude der Befreiung; je tiefer das Dunkel war, desto heller erglänzt das Licht; nun hat das Leben bei sich selbst volle Gewißheit

über die Rettung gewonnen, nun kann es sich in froher Kraft entfalten und in Liebe zu Gott und dem Nächsten ein unermüdliches Wirken und Schaffen beginnen. Es erwächst ein überquellender Reichtum dienstwilliger, opferfreudiger Gesinnung. „Es fließt aus dem Glauben die Liebe und die Freude im Herrn und aus der Liebe ein froher und freier Geist, dem Nächsten aus freien Stücken zu dienen, ohne alle Rücksicht auf Dank oder Undank, auf Lob oder Tadel, auf Gewinn oder Verlust.“ In diesem Sinne heißt es — und ist daher anders gemeint als bei den griechischen Kirchenlehrern —, daß wir einer des anderen Christus sein sollen (alter alterius Christus). „Wie sich Christus mir dargeboten hat, so will ich mich als eine Art Christus (quendam Christum) meinem Nächsten geben, um nichts in diesem Leben zu thun, als was ich meinem Nächsten notwendig, nützlich und heilsam sehe, da ich selbst durch den Glauben an allen Gütern in Christus überflüssig teilhabe.“

Die Hauptidee dieses neuen Lebens ist die Freiheit, so daß Melanchthon schlechtweg sagen kann: „Schließlich ist die Freiheit das Christentum“; Freiheit nicht als eine natürliche Eigenschaft, sondern als eine von Gott verliehene Kraft, Freiheit nicht des Menschen an sich, sondern des „Christenmenschen“. Es bedeutet aber die Freiheit an erster Stelle eine Befreiung vom Gesetz: daß wir nicht mehr seinem Zwange zu gehorchen brauchen, sondern aus freien Stücken das Gute thun. Freiheit ferner von allen Werken, nicht als ob sie entbehrlich seien, sondern daß nicht sie die entscheidende Wendung des Lebens begründen. „Wir sind durch den Glauben nicht frei von den Werken, sondern von der Schätzung der Werke (ab opinionibus operum)“. Sie sind eine notwendige Folge, aber durchaus kein Bestandteil der Wendung. Zugleich erhellt, daß es auf die äußere Leistung als Leistung gar nicht ankommt, daß sie „für die christliche Gerechtigkeit oder Freiheit gar kein Gewicht hat“; vielmehr liegt alles an der Gesinnung des ganzen Menschen.

Das Wichtigste für die Lebensführung ist aber die Wandlung des Ideals christlicher Vollkommenheit. Wo die Werke allen selbständigen Wert verlieren, da kann sich nicht mehr ein spezifisch Heiliges vom alltäglichen Leben absondern und seinem Träger eine besondere Hoheit verleihen, da giebt es keine Auszeichnung, kein überschüssiges Verdienst. Sondern in jedem Thätigkeitskreise läßt sich die Hauptsache erreichen; in jedem, sei er äußerlich noch so unscheinbar, kann der Mensch einen göttlichen Beruf finden. So wird auch das Werk des Tages geheiligt und dem Beruf wie nie zuvor

eine Weihe gegeben, das gesamte Leben der Religion angegliedert. Damit fallen viele Stücke, die der älteren Überzeugung Hauptstücke dünkten: es fällt die Scheu vor der Welt, die doppelte Moral, der Unterschied zwischen Priestern und Laien, denn wir alle sind „würdig, vor Gott zu erscheinen, für andere zu beten und uns gegenseitig zu lehren, was Gottes ist". Es fällt endlich auch der Schatz überschüssiger Verdienste, die Lehre vom Fegefeuer und damit ein Hauptmachtmittel der Kirche. So ist das Ganze des Lebens bis zum Grunde verändert.

Ein solches Aufnehmen des gesamten Lebens in die Vergeistigung und Vergöttlichung wäre kaum möglich gewesen ohne die eingreifende Wandlung in der Stellung der Sinnlichkeit, welche sich im Ganzen der geschichtlichen Bewegung vollzogen hatte. Man leidet nicht mehr unter jener raffinierten und verderbten Sinnlichkeit, welche das spätere Altertum und mit ihm auch das Christentum schädigte und auf bedenkliche Bahnen trieb; die Empfindung ist frischer, naiver, bei aller Derbheit gesunder geworden; eine solche Sinnlichkeit läßt sich dem Geist unterwerfen, sie auszurotten oder zu schwächen kann nicht mehr als höchste Aufgabe gelten. Ohne solches Neuwerden der Menschheit hätte die Reformation schwerlich die Befreiung von dem mönchischen Lebensideal erreicht.

Freiheit bedeutet endlich auch ein Freiwerden von aller menschlichen Autorität und Tradition. Wo die große Wendung des Lebens ganz in unmittelbarer Beziehung des Einzelnen auf Gott und in einleuchtender Erfahrung erfolgt, da darf sich nichts zwischen beide stellen, da verbietet sich alle Beschränkung der Freiheit durch einen fremden Willen. „Weder der Papst noch ein Bischof noch irgend ein Mensch hat ein Recht, eine einzige Silbe festzustellen über einen Christenmenschen, wenn es nicht mit dessen Zustimmung geschieht; was anders geschieht, das geschieht in tyrannischer Weise." Aber solche äußere Bindung ablehnen heißt keineswegs alle Bindung ablehnen. Denn mit der Befreiung von allem Menschlichen wächst die Abhängigkeit von dem Göttlichen, und diese greift unvergleichlich tiefer in das Innere und Ganze des Wesens; das Individuum bleibt in den Zusammenhängen einer unsichtbaren Kirche und hat die sichere Gegenwart einer unsichtbaren Welt. Aber eine solche Welt unterdrückt mit allen ihren Verpflichtungen nicht die Freiheit und Selbständigkeit, sie fordert vielmehr ihre kräftigste Bethätigung, während die mittelalterlich-katholische Art mit ihrem Bestehen auf sichtbarer Ordnung in der Freiheit eine Auflehnung gegen das Ganze sehen muß.

So entsteht ein tiefinnerliches und frohthätiges, ein freies und reiches Leben. Aber bei aller inneren Erhöhung ist unser irdisches Dasein weit entfernt von reiner Seligkeit. Der Glaube selbst ist nicht mit Einem Schlage vollendet, die Lebenserfahrung kann und soll ihn unablässig stärken und steigern. Auch von innen betrachtet, erscheint dieses Leben als ein bloßer „Vorlauf (praecursus) oder vielmehr als ein Anfang (initium) des zukünftigen Lebens". Sodann aber bleibt dieses Dasein von einer Welt der Unvernunft umgeben, in der das Gute ohnmächtig ist, das Böse triumphiert. „Was anderes ist das ganze Menschengeschlecht außer dem Geist als ein Reich des Teufels, ein verworrenes Chaos der Finsternis?" „Gott hat uns in die Welt geworfen unter des Teufels Herrschaft, so daß wir hier kein Paradies haben, sondern alles Unglücks sollen gewarten, alle Stunde, an Leib, Weib, Gut und Ehren." Dabei steigert sich das Leid und seine Empfindung durch die Eröffnung des neuen Lebens, so daß es heißen kann: „je christlicher einer ist, desto mehr ist er dem Übel, dem Leid, dem Tod unterworfen". Demnach ist die Herrlichkeit des neuen Lebens kein schwelgendes Genießen, keine träge Sättigung; sein Licht ist auf ein tiefes Dunkel aufgetragen, die Seligkeit hat die Begleitung herben Schmerzes. Aber sie wird durch diesen Schmerz nicht ausgelöscht, ja nicht vermindert. Wie alle Sünden des wiedergeborenen Menschen ein Geborgensein seines tiefsten Wesens in der göttlichen Gnade und Liebe nicht aufheben, so bleibt auch eine unsägliche Freude inmitten alles Leides. Auch das Feindliche muß auf dem neuen Boden zum inneren Wachstum dienen. „Das ist die geistige Macht, welche herrscht inmitten der Feinde und gewaltig ist in allen Unterdrückungen. Dies aber ist nichts Anderes, als daß die Tugend in der Schwachheit vollendet wird, und daß ich in allen Dingen am Heil gewinnen kann, so daß Kreuz und Tod gezwungen werden, mir zu dienen und zum Heil mitzuwirken."

Was in dieser Lebensentwickelung an eigener Überzeugung wirkt, das verstärkt und verschärft sich durch das klare Bewußtsein des Gegensatzes zu überkommenen Gestaltungen; in diesen scheint das echte Christentum durch fremde Zuthat entstellt und verschüttet; es gilt, es davon zu befreien und zugleich dem Göttlichen die Ehre zu geben wider die Überhebung menschlichen Thuns.

Es ist aber solches Fremde sowohl von römischer als von griechischer Seite eingedrungen. Der Kampf gegen die römische Art steht im Bewußtsein voran. Zwischen Gott und das Individuum ist hier ein von menschlichen Gedanken und Interessen erfülltes

Kirchensystem getreten, das die ganze Hingebung des Menschen für seine Satzungen und Übungen verlangt und zugleich eine Summe äußerer Leistungen vor das Ganze der Gesinnung stellt; es giebt dem Menschen einerseits die gefährliche Illusion, mit einer Anhäufung heiliger Werke die Seligkeit aus eigener Kraft erzwingen zu können; es unterwirft andererseits das tiefste Sehnen und Verlangen der Ordnung der sichtbaren Kirche, die doch in allem, was sie von sich aus unternimmt, nichts Anderes ist als eine menschliche Einrichtung. So gilt es, den Menschen von diesem, im Mittelalter gesponnenen Gewebe trüber Irrungen zu befreien; im Kern seines Wesens soll er ein unmittelbares Verhältnis zu Gott finden und ausschließlich der göttlichen Gnade vertrauen. Die christliche Persönlichkeit entfaltet hier ihre volle Selbständigkeit als ein unverbrüchliches Urrecht, alle Werkheiligkeit verschwindet gegenüber der Notwendigkeit der Schöpfung eines neuen Menschen, alle Probleme der Organisation verblassen vor der einen Hauptfrage der Errettung der Seele zu ewigem Leben.

Die Abweisung griechischer Zuthat beschäftigt nicht so sehr das Bewußtsein und faßt sich nicht so in Einen großen Kampf zusammen, aber sie ist nicht weniger mächtig und nicht minder wichtig. Durch griechische Arbeit scheint das Christentum von fremdartigen, namentlich aristotelischen und neuplatonischen Gedankenmassen überflutet und dadurch nicht nur im einzelnen mannigfach entstellt, sondern auch als Ganzes viel zu sehr in eine bloße Weltanschauung, eine philosophische Lehre verwandelt. Die Spekulation hat die Religion zurückgedrängt, die entscheidenden Thatsachen sind verdunkelt und verblaßt, die Subjektivität der Auffassung verliert alle Schranken, wo die allegorische Deutung alles aus allem zu machen erlaubt. Demgegenüber heißt es jetzt eine Rückkehr zum festen Thatbestand, zur einfachen und charakteristischen Grundthatsache des Christentums; es gilt, die Anmaßung spekulierender Vernunft zu brechen und zum Hauptinhalt des Lebens nicht die Beschäftigung mit unergründlichen Problemen, sondern mit den Wahrheiten zu machen, die unser eigenes Heil angehen und unser eigenes Erlebnis werden können.

Aus solcher Gedankenrichtung erfolgt eine innere Verwandelung der kirchlichen Dogmen. Sie werden nicht angegriffen oder aufgegeben, aber sie erfahren eine Umbildung, indem an ihnen das zur Hauptsache wird, was sie „für uns“ bedeuten. Nach Melanchthon bilden das Wesentliche der Religion nicht die großen Weltfragen wie „die Einheit und die Dreiheit Gottes, das Geheimnis der Schöpfung und die Art der Fleischwerdung“, sondern die auf die sittliche

Existenz des Menschen bezüglichen von der „Macht der Sünde, dem Gesetz, der Gnade“. Dazu stimmt seine Äußerung in der ersten Auflage seiner Glaubenslehre, Christus erkennen heiße seine Wohlthaten erkennen, nicht aber seine beiden Naturen und seine Menschwerdung.

Auch in einem weiteren Sinne muß eine Befreiung von dem Intellektualismus der griechischen Art erfolgen, wo die Hauptwendung des Lebens nicht an einer Annahme überkommener Lehren, sondern an einer großen umwälzenden und erneuernden That liegt. Im eigenen Bewußtsein der Reformatoren erscheint das Neue wohl als eine Verlegung des Centrums vom Intellekt in das Wollen, das Herz des Menschen. Nach dem Ausdruck MELANCHTHONS ist das „Herz mit seinen Affekten der wichtigste und der Hauptteil des Menschen“. Das ist kein glücklicher Ausdruck, da er eine Sache freier That ins bloß Naturhafte herabzieht und die Vertiefung des Lebens als eine bloße Verschiebung darstellt. In Wahrheit handelt es sich bei dem Werk der Reformation um die Belebung und Bethätigung einer jenseit aller Mannigfaltigkeit der Kräfte befindlichen sittlichen Wesenseinheit, um ein Vordringen zu einem Leben aus dem Ganzen und Inneren eines Persönlichseins gegenüber der Zerstreuung und Verwickelung der peripheren Arbeit. Und damit wird einer Grundidee des Christentums entsprochen.

Diesen Unterschied des Neuen von der überkommenen Gestaltung zu deutlichem Bewußtsein bringen, das heißt zugleich darthun, daß hier nicht die alte Art des Christentums wieder aufgenommen wird, sondern sich eine neue selbständig aufringt. Es erhebt sich hier ein kräftiges, männliches, thatfreudiges Christentum, ein Christentum einer jugendfrischen und aufstrebenden, nicht einer greisen und welken Menschheit; es kommt damit zuerst die neue Lage der neuen Völker zu ihrem Recht. In der älteren Gestaltung war nicht die volle Aktivität des Menschen in die Religion aufgenommen; unendlich viel an Lebensenergie war aufzugeben oder herabzustimmen, damit der Zugang zum Göttlichen frei werde. Jetzt aber sehen wir aus schwerster Erschütterung einen neuen Menschen voll frischer und froher Lebenskraft entstehen; diese Kraft stammt nicht aus bloßer Natur, sondern gänzlich aus freier Gnade, sie wird unablässig durch ein göttliches Wunder getragen, sie steht hoch über allem naturhaften Lebenstriebe. Mit solchem Gewinn eines neuen geistigen Wesens erhält der Mensch einen unablässigen Antrieb zu handeln und zu schaffen, er bekommt

ein freundlicheres Verhältnis zur Welt, er kann mutig zu ihr wirken, ohne in sie aufzugehen, er kann die Freude und Fröhlichkeit, die das innerste Wesen erfüllt, auf das Leben in der Welt ergießen und damit auch die Natur verklären, ohne irgend den Schmerz und die Dunkelheit menschlichen Daseins abzuschwächen. Darin liegt auch eine innere Ausgleichung von Religion und Kulturarbeit angebahnt, deren Fortgang damals freilich noch nicht gelingen wollte.

In anderer Richtung wirkt als eine That von weltgeschichtlicher Bedeutung die reine Herausbildung des geistigen Charakters des Christentums, die Austreibung der Vermengung von Sinnlichem und Geistigem, welche Altertum und Mittelalter zuführten. Die Stellung des Sinnlichen war in der früheren Fassung ungeklärt und widerspruchsvoll. Bald war es in mystischem Gedankenzuge zu einem bloßen Schein verflüchtigt, bald in magischer Festlegung und Vergröberung mit dem geistigen Grundprozeß unmittelbar zusammengeschmolzen. Durch solche Materialisierung war manches erwachsen, was jetzt die Verlegung des religiösen Prozesses in die reine Innerlichkeit als krassen Aberglauben und unerträglichen Götzendienst erscheinen ließ. Die Befreiung davon erschien sowohl als eine Wiederherstellung und Erfüllung der Religion, welche eine Anbetung im Geist und in der Wahrheit verlangt, wie auch als eine Erhöhung des Lebens in sich selbst; nach solchem Gewinn an Vergeistigung konnte die frühere Art nur eine niedere, innerlich sicher überwundene Stufe dünken.

Diese Wendung zur reinen Innerlichkeit macht die Persönlichkeit des Einzelnen zum Hauptschauplatz des Lebens. Unmittelbar bei sich selbst muß jeder den großen Kampf aufnehmen, unmittelbar hat er mit dem Unsichtbaren zu ringen, unmittelbar in seinem Herzen bekundet sich das Wirken göttlicher Gnade. Er erlangt damit nicht nur eine volle Unabhängigkeit gegenüber der menschlichen Umgebung und der kirchlichen Organisation, wie das oft zu einseitig betont wird, sondern es wird der Lebensprozeß durch solche Gegenwart göttlicher Kräfte in eine neue Welt unsichtbaren Wesens gehoben, er entwächst der bloßen Subjektivität und gewinnt eine metaphysische Tiefe; unermeßliche Probleme und Verwickelungen eröffnen sich, die letzten Geheimnisse des Daseins werden zum unmittelbaren Erlebnis, die innere Gegenwart des Absoluten richtet die Forderung wie die Bewegung auf das Absolute und hebt hinaus über alle Maße der Erfahrung. Der Protestantismus zeigt sich hier weit metaphysischer als der Katholicismus mit seinen vielen Vermittelungen und Ab-

stufungen, seinen relativen Größen und seinem klugen Paktieren mit der Erfahrung.

Mit jener Erweckung der letzten Fragen in jedem Einzelnen hat die Reformation wie den Lebensprozeß gewaltiger, so auch die Verantwortung des Einzelnen größer gemacht; eine ernstere und strengere Fassung der sittlichen Aufgabe ist damit dem Ganzen der christlichen Gemeinde zugeführt; ein unerbittliches Entweder—Oder durchdringt das ganze Dasein und ruft alle auf zur Entscheidung.

Durch solche innere Wandelungen hat die Reformation weit über das kirchliche Bekenntnis hinaus auf das Ganze der neuen Welt gewirkt. Nur mit ihr erlangt die Neuzeit eine volle Rechtfertigung ihrer eigenen Art gegenüber dem Mittelalter, nur durch sie erhalten ihre leitenden Ideen eine Verbindung mit dem innersten Kern menschlichen Wesens und zugleich eine unwiderstehliche Macht über die Gemüter. „Das Mittelalter ist über den Gegensatz des Geistlichen und des Weltlichen, des Heiligen und des Profanen, der Kirche und des Staats, gerade deshalb nicht hinausgekommen, weil der Maßstab, nach dem es den Wert und die Berechtigung der menschlichen Lebensthätigkeiten bestimmte, lediglich von dem kirchlichen, oder im besten Fall dem religiösen Charakter der Leistung hergenommen war. Diesem Dualismus machte die Grundlehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben ein Ende. Denn in dieser Lehre liegen, wenn auch noch in dogmatischer Verpuppung, die drei großen Gedanken: daß der Wert des Menschen sich ausschließlich nach seiner sittlich-religiösen Gesinnung bestimme; daß diese Gesinnung, wenn sie von der rechten Art ist, sich notwendig in unermüdlicher sittlicher Thätigkeit äußere; daß aber der Stoff und Gegenstand dieser Thätigkeit ihren Wert nicht bedinge, sondern alle Thätigkeiten gleich berechtigt seien, wenn sich die gleiche Gesinnung in ihnen verkörpert" (Zeller). In diesem Sinne haben sich die größten Denker und Dichter der Neuzeit, Männer wie Kant und Goethe, als dankbare Anhänger der Reformation gefühlt und bekannt, und es ist die innerste Seele der Neuzeit von ihr unabtrennbar. Alles neuere Leben, das nicht direkt oder indirekt mit der reformatorischen Bewegung in Zusammenhang steht, hat etwas Flaches und Dürftiges, es greift nicht durch bis zur Wurzel des Wesens. So behauptet in dieser Hinsicht die Reformation eine unangreifbare Stellung.

Aber man würde befangen und unrichtig urteilen, wollte man die Größe, welche dem Grundprozeß des reformatorischen Lebens zukommt, ohne weiteres auf die kirchliche Gestaltung übertragen;

sowohl die allgemeinen Verhältnisse jener Zeit als auch die Eigentümlichkeit von Luthers Art und Persönlichkeit haben das Grundstreben nur zu recht unvollkommener Ausführung kommen lassen.

Es war etwas Ungeheuerliches und Erschreckendes, etwas nicht nur für die fremde, sondern auch für die eigene Empfindung fast Frevelhaftes, sich von der alteingewurzelten, geheiligten, allumfangenden Lebensordnung der Kirche loszureißen und ihr feindlich entgegenzutreten; wenn irgend möglich, so mußte ein fester, ein augenscheinlicher Halt gefunden werden, um dem einsam gegen eine große, übermächtige Welt ringenden Gemüt eine Stütze zu bieten und die Überzeugung von der inneren Gegenwart des Göttlichen mit sicheren Zeichen zu bestärken. Wenn die Kultur solches überhaupt gewähren kann, sie konnte es jedenfalls nicht damals, wo sie sich noch nicht zur Selbständigkeit gegenüber dem kirchlichen System entwickelt hatte. Nur Eine Überzeugung konnte einen Halt bieten: die unerschütterliche Gewißheit, mit dem Neuen nur ein Altes wiederherzustellen, nichts von sich aus hinzuzufügen, sondern lediglich das Werk Gottes von menschlicher Entstellung zu befreien. So erscheint das eigene Werk als eine bloße Rückkehr zum alten, unverfälschten Christentum, und das Anliegen geht namentlich dahin, hier etwas Festes und Handgreifliches zu finden, das die religiöse Überzeugung gegen alle Willkür sichert. Damit aber droht sowohl eine Verkennung der wirklichen geschichtlichen Zusammenhänge als ein Abfall von der Haupttendenz der Verinnerlichung und Vergeistigung der Religion.

Die Reformatoren glaubten das Christentum des Paulus rein wiederherzustellen und gaben dieses paulinische Christentum mit seinem schroffen Gegensatz von Gesetz und Evangelium als das einzig wahre und berechtigte Christentum. Dem geschärften historischen Bewußtsein der Gegenwart kann aber darüber kein Zweifel sein, daß das Christentum des Paulus ein anderes war als das Jesu selbst, und daß auch in der alten Kirche der Paulinismus wenig Einfluß übte. Der ausschließliche Paulinismus kennt die Entwickelung des Guten und Göttlichen nur durch einen schweren Kontrast hindurch, das Licht nur als Gegenstück zu tiefem Dunkel, die Freiheit zu harter Knechtschaft. Das ergiebt einen Typus des Christentums, der für die von großen Gegensätzen erfüllten und von schweren Erfahrungen betroffenen Gemüter, Schicksale, historischen Lagen die höchste Form der Religion bilden mag. Aber er ist es nicht für alle, er ist nicht die Religion der sanfteren, mehr harmonischen, auch nicht die der kindlichen Naturen; soll er allen bis in den elementarsten Jugendunterricht hinein aufge-

zwungen werden, so droht eine starre Einengung, eine innere Unwahrhaftigkeit. In diesem Punkt ist der Katholicismus duldsamer als der kirchliche Protestantismus.

Andere und größere Verwickelungen entstehen aus dem Streben nach einem festen und greifbaren Halt autoritativer Art; die ursprünglich in so großem Zuge befreite Geistigkeit wird dadurch alsbald wieder eingeschränkt und angekettet. Zunächst wird die Bibel aus einer bloßen Mitteilung des „Wortes" selbst zum autoritativen Wort, und es behauptet sich auch auf dem neuen Boden die Vorstellung von einer wörtlichen Inspiration, sie verschärft sich mit dem Bestehen auf dem schlichten Wortsinn. Die Schrift kann aber den gesuchten Halt nur geben, wenn ihr Text überall einen durchaus einfachen, einheitlichen, jedem verständlichen Sinn bietet, der allen Zweifel und Streit ausschließt. So meint denn Luther: „Dies muß bei einem Christen vor allem ausgemacht und felsenfest sein, daß die heiligen Schriften ein geistiges Licht sind, weit klarer als die Sonne selbst, vornehmlich in dem, was das Heil oder die Notwendigkeit angeht". Die schärfere Kritik und die genauere Interpretation der Neuzeit haben die Überzeugung von der Einfachheit, der sonnenhellen Klarheit und der vollen Einstimmigkeit der biblischen Schriften zerstört, zugleich aber jenen Halt erschüttert. Die Bewegungen der neueren Wissenschaft treffen hier den kirchlichen Protestantismus direkter als den Katholicismus.

Wir sahen, wie die Verlegung des Centrums des religiösen Lebens Luther in eine andere Stellung zu den altkirchlichen Dogmen brachte; von der Hauptidee der Reformation aus hätte eine Kritik und Umwandelung der Dogmen erfolgen müssen. Statt dessen ist der ganze alte Bestand ruhig festgehalten und in seinem Druck dadurch noch gesteigert, daß seine Anerkennung jetzt streng, ja mit obrigkeitlichem Zwange jedem Individuum abverlangt wird. Zugleich droht die Kirche vorwiegend zu einer Gemeinschaft der Lehre, einer bloßen Schule des reinen Worts zu werden; in den Begriff des Glaubens aber kommt eine verhängnisvolle Zweideutigkeit, indem er nicht nur die vertrauende Hingebung des ganzen Wesens an die Güte des allmächtigen Gottes, sondern auch ein willfähriges Annehmen einer Summe autoritativ übermittelter, der Vernunft schroff widersprechender Lehren bedeutet. Daraus kann sich eine Werkgerechtigkeit des Glaubens als einer Gott wohlgefälligen Leistung entwickeln, die vor der mittelalterlichen Werkgerechtigkeit frommer Übungen gar nichts voraus hat, die zugleich mit ihrem Fanatismus die christliche Liebe schwer gefährdet.

Sahen wir Luther den religiösen Grundprozeß zu reiner Geistigkeit über alles Sinnliche hinausheben, so ließ ein Verlangen nach Festem und Handgreiflichem ihn in der definitiven Gestaltung seiner Sakramentenlehre wieder tief in das Magische zurücksinken, das er überwinden wollte; zugleich wurde unsäglicher Streit heraufbeschworen. Und doch ist es so begreiflich, daß er den festen Damm, den er der Subjektivität entgegensetzen mußte, nicht in reingeistigen Thatsachen finden konnte, sondern sich bei jenem Punkte an ein Sinnlichgeistiges in der Art des Mittelalters klammerte.

Erscheint schon hier ein Beharren der sonst so hart angegriffenen römischen Art, so übt diese eine noch weit tiefere Wirkung in den Lehren von dem zürnenden und Genugthuung heischenden Gott, von dem Sühnopfer und dem stellvertretenden Leiden. Denn bei allem Ernst und aller Kraft der Gesinnung, die aus ihnen spricht, zeigen sie mit ihrem starken Anthropomorphismus und der juridischen Auffassung des religiösen Prozesses unverkennbar eine Gedankenstufe, welche mehr der römischen und mittelalterlichen, als der neueren Art entspricht. Namentlich steht die Idee der Stellvertretung in einem schneidenden Widerspruch zu der reformatorischen Grundidee von der Selbständigkeit der christlichen Persönlichkeit und ihrem unmittelbaren Verhältnis zu Gott; sie stößt hier auf weit größere Schwierigkeiten als im mittelalterlichen System, wo die hierarchische Ordnung alle Einzelnen zusammenhielt und vom Ganzen aus einem jeden erlösende Kräfte zuführte. Überall zeigt der kirchliche Protestantismus den Widerspruch, im inneren Aufschwung ein neues großes Werk zu beginnen, in der Ausführung aber unter den Einfluß derselben Gedankenmassen zurückzusinken, deren Herrschaft er brechen wollte.

Aber nicht nur in der Fassung des Christentums, auch in der allgemeinen Gestaltung des Lebens verfällt der kirchliche Protestantismus, namentlich in der lutherischen Färbung, manchen Verwickelungen und Abschwächungen.

Das religiössittliche Leben gewinnt hier eine volle Selbständigkeit gegenüber den Aufgaben der Kulturarbeit und eröffnet in der reinen Innerlichkeit ein Werk des ganzen Menschen; es erfolgt eine Freilegung der Religion von allen fremdartigen Anbauten des Mittelalters und zugleich eine heroische Erhebung des Menschen über alle Wirren der Welt und der Zeit. Aber da ein innerer Antrieb fehlte, zur Kultur zurückzukehren, so ist die religiöse Bewegung in einer Absonderung von dieser verblieben, und es hat die Besorgnis, das

Göttliche in die Verwickelung des menschlichen Lebens hineinzuziehen, oft zu starrer Abweisung aller Vermittelung mit der allgemeinen Vernunft geführt. Vernunft und Glaube, welche das mittelalterliche System miteinander festhalten wollte und durch die Idee der Abstufung leidlich vereinbart hatte, geraten hier in den schroffsten Gegensatz; die Offenbarung Gottes scheint um so mehr geehrt, je mehr der Mensch sein Unvermögen empfindet, sie zu begreifen. Die Vernunft gilt als der bloß natürlichen Ausstattung des Menschen, dem „Fleisch", zugehörig, das von Haus aus in einem Widerspruch zum göttlichen Geist steht. So schwelgt namentlich der spätere Luther in unerquicklichen Herabsetzungen und Schmähungen der Vernunft und sieht in der Vernunftwidrigkeit das Kennzeichen des echten Glaubens. „Der Glaube geht auf Dinge, die nicht einleuchten. Damit also der Glaube Platz habe, muß alles verborgen werden, was Sache des Glaubens ist. Es wird aber nicht entfernter verborgen als unter einem entgegengesetzten Anblick, Sinn und Erfahrung. So thut Gott, wenn er lebendig macht, das durch ein Töten, wenn er gerecht macht, das durch ein Schuldigsprechen, wenn er in den Himmel bringt, das durch ein in die Unterwelt Führen." Diese schroffe Abweisung der Vernunft war zugleich ein Bruch mit all den freieren Bewegungen und universaleren Gedankenrichtungen, welche im Reformationszeitalter schon mächtig aufstrebten.

Bei solcher Gesinnung kann der kirchliche Protestantismus die Religion nicht in ein engeres Verhältnis zu den anderen Lebensgebieten setzen, er kann überhaupt diesen Gebieten keinen selbständigen Wert für die höchste Lebensaufgabe zusprechen. Wohl hält er unerschütterlich daran fest, daß sich in allen Berufen gleichmäßig Gott dienen läßt, aber bei solcher Heiligung der Arbeit hat Wert im Grunde immer nur die in ihr erwiesene religiöse Gesinnung; es fehlt die Anerkennung eines eigentümlichen Sachgehaltes und einer selbständigen Bedeutung, einer auch ethisch bildenden Macht der Kulturarbeit. So mächtige Einflüsse die Reformation durch die Befreiung und Vertiefung des gesamten Lebens auf alle Gebiete der Kultur erstreckte, sie wirkte weit mehr indirekt als direkt; mochte die große Persönlichkeit Luthers die innere Fröhlichkeit des tiefsten, in Gott geborgenen Wesens auch über die Ausdehnung des Lebens ausstrahlen und das Natürliche dadurch veredlen, im systematischen Gedankenbau bleibt das unmittelbare Interesse der Reformatoren ausschließlich den göttlichen Dingen zugewandt. Ja es steigert sich das bei Luther selbst bis zu einer Gleichgiltigkeit gegen die Welt, die

der Macht des Bösen unterliegt und die dazu bald untergehen wird. Hier Großes zu erstreben, scheint ebenso verkehrt wie vergeblich.

Wenn Luther Vorschläge zur Verbesserung der Universitäten, des Rechts, der sozialen Verhältnisse macht, eine größere Selbständigkeit der Staatsgewalt verficht, in dringendster Weise zur Hebung des Schulwesens aufruft, so ist der leitende Gesichtspunkt weit mehr religiöser als allgemeinmenschlicher Art: es soll nicht sowohl das ganze Menschenwesen erhöht als die unsterbliche Seele für das Reich Gottes gewonnen werden. Melanchthon betrachtet, wie die älteren Väter, den Staat und die gesellschaftliche Ordnung als lediglich durch den Sündenfall hervorgerufen. Die Staatsbehörden und Staatsgesetze haben keine andere Aufgabe als das Unrecht zu verhüten und zu bestrafen; die staatliche und äußere Verwaltung der Dinge hat gar nichts zu thun mit der Gerechtigkeit des Geistes. In der Philosophie endlich sieht der kirchliche Protestantismus mehr eine Gefahr als eine Hilfe und meint oft dadurch den Glauben recht zu bekräftigen, daß er das Vermögen und die Bedeutung der Erkenntnis herabsetzt.

Solche Zurückhaltung von der Kulturarbeit erfolgt im Interesse einer ausschließlichen Konzentration auf die religiöse Aufgabe, in Wahrheit bringt die Absonderung auch dem religiösen Leben große Gefahren. Ein religiöses Gefühlsleben droht sich abzulösen von der Weltarbeit; die Religion wird leicht zu sehr bloß subjektive Erregung, ein Wogen und Wallen individueller Stimmung; sie wirkt nicht kräftig genug zur Läuterung, Veredelung, Umwandelung der Substanz des Lebens. Auch droht bei einem Verzicht auf ein Wirken in die große Welt das männliche Christentum, die Aktivität, welche in der Grundidee der Reformation angelegt ist, nicht genügend durchzudringen; der Fromme mag sich nur im religiösen Aufschwung über die schlechte Welt hinausheben, sie aber bei sich selbst mit aller ihrer Unvernunft ruhig stehen lassen, sich den bestehenden Gewalten beugen und durch ein „Schweig, Leid, Meid und Vertrag“ mit allen Problemen abfinden. Solche Gesinnung kann viel seelische Tiefe erwecken und im Kirchenlied wie in der religiösen Musik edle und ergreifende Schöpfungen hervorbringen, ein Boden für welterneuernde Thaten ist sie nicht. Zum Aufstieg des neuen Geistes- und Kulturlebens, zur Vernünftigmachung der Wirklichkeit, zum Kampf gegen das Unrecht hat das kirchliche Luthertum mit seinem Sichschicken in die böse Welt recht wenig beigetragen.

Dazu wirkte freilich stark auch die Ungunst der äußeren Schick-

sale, namentlich die Unterwerfung der Kirche unter den Staat, wobei das kirchlichreligiöse Leben oft nur als ein Stück Gesellschaftspolizei erschien und in unwürdiger Weise in die Schwankungen des politischen Getriebes, ja in bloße Standesinteressen hineingezogen wurde. So verbleibt ein weiter Abstand zwischen der ursprünglichen Idee der Reformation und der geschichtlichen Ausführung. Aber alle Mängel und Schäden dieser Ausführung haben die Kraft und das Fortwirken der Substanz nicht unterdrückt; durch alle Unfertigkeit und Unerquicklichkeit des empirischen Standes quillt und wirkt das ursprüngliche Leben fort und übt von der Grundidee aus eine Kritik an aller jeweiligen Leistung. Daß Luther mit seiner überragenden Persönlichkeit die vornehmlich schaffende und grundlegende Gestalt der Reformation war, daß in ihm das Leben des neuen Christentums die größte Tiefe erreichte, das muß auch der kirchlichen Gestaltung zu gute kommen, die mit ihm in unmittelbarem Zusammenhange steht. Endlich sei nie vergessen, daß der Protestantismus nicht aufgeht in die kirchliche Form, und daß er in seiner weiteren Fassung nie die Freiheit und die Ursprünglichkeit verleugnen kann, denen er selbst sein Dasein verdankt. So verstanden ist er nicht fertig abgeschlossen, sondern noch mitten im Fluß, ja im Beginn; so kann er die reichen Erfahrungen der Jahrhunderte in sich aufnehmen; so ist sein Antlitz nicht bloß der Vergangenheit, sondern auch der Zukunft zugewandt.

Selbst in der historischen Leistung entspringen die Probleme und Widersprüche zum guten Teil daraus, daß in dem Ganzen ein höheres Ziel gesteckt, die Gesamtaufgabe gesteigert, in heroischem Ringen ein engeres Verhältnis des Menschenwesens zum Quell der Wahrheit und Liebe gesucht wird; wer diese Vertiefung anerkennt, der wird über und in aller Unfertigkeit den Geist des Ganzen ehren und die Eröffnung eines neuen, wahrhaftigeren Lebens freudig begrüßen. Das mittelalterliche System, wie es die verschiedensten Interessen in sich aufnimmt, klug gegen einander ausgleicht und geschickt zur Wirkung verbindet, dieses großartige System der Akkommodation nicht nur nach außen, sondern auch nach innen, dieses unvergleichliche Meisterwerk der Organisation mit seiner Ansammlung von Menschenkunde und geschichtlicher Erfahrung, es ist in allem Wirken auf das gesellschaftliche Leben und das sichtbare Dasein in unzweifelhaftem Vorteil; es hat eine breitere geschichtliche Grundlage, eine größere Rationalität und eine reifere Durchbildung. Das Neue kann eine Überlegenheit nur da behaupten, wo die Überzeugung waltet, die sich in Luthers Sprache so ausdrückt, „daß für den Preis der ganzen Welt nicht eine

einzige Seele erkauft werden kann", wo der Mensch die großen Lebensprobleme vertrauensvoll auf sich nimmt, wo zugleich mit den härtesten Widersprüchen und dem Zusammenstoß ganzer Welten in unserem Kreise auch der unermeßliche Wert der sittlichen Persönlichkeit und die Eröffnung einer Welt selbständiger Geistigkeit Anerkennung finden.

So gilt das schroffe Entweder-Oder, das die Lebensanschauung der Reformation, namentlich in der Fassung LUTHERS, durchdringt, auch für ihre eigene Beurteilung. Wer jene Vertiefung als überflüssig oder unmöglich ablehnt, dem kann die Reformation nichts Anderes sein als ein Sprung ins Dunkel, eine Erregung wilder Leidenschaft und unseliger Spaltung; wer aber die Möglichkeit, die Unerläßlichkeit der Wendung anerkennt, dem muß sie mit allen ungelösten Problemen als eine große Befreiungsthat und der Aufgang eines neuen Tages gelten.

b. Zwingli und Calvin.

So gewiß LUTHER das geistige Haupt der ganzen Reformation bildet und der in seiner Person entwickelte Lebensprozeß die Höhe der ganzen Bewegung bleibt, die leitenden Männer der reformierten Kirche hatten auch in der Gestaltung des Lebens zu viel Selbständigkeit, um sich hier übergehen zu lassen. Unsere knappe Darstellung, die im wesentlichen DILTHEY folgt, hat für ZWINGLI jetzt auch das hervorragende Werk STÄHELINS verwertet.

ZWINGLI hat gegenüber LUTHER einen weit engeren Zusammenhang mit dem Humanismus und der allgemeinen Bildung seiner Zeit, und es drängt ihn auch stärker zum Wirken und Schaffen innerhalb seiner Zeit; er hat nicht in der radikalen Weise LUTHERS mit der Welt gebrochen, er hat nicht dem religiösen Prozeß eine so trotzige Selbstgenugsamkeit und eine so weltüberlegene Hoheit gegeben. Die Tiefe des Ganzen ist unverkennbar geringer. Aber dafür werden auch manche Schroffheiten und Widersprüche vermieden, das Religiöse verflicht sich enger mit dem Ethischen und Praktischen, und die Gedankenwelt wird ungleich rationaler als bei dem begründenden Heros der Reformation.

„Was ZWINGLI in der Auffassung des Glaubens von LUTHER unterscheidet, ist die engere Verbindung, in der ihm das religiöse und das sittliche Moment desselben stehen, und die ihn infolgedessen

auch das Verhältnis von Gesetz und Evangelium mehr nach der Seite der Verwandtschaft als nach der des Gegensatzes betrachten läßt" (Stähelin); er wollte keine andere Reformation der Kirche anerkennen „als eine solche, durch die zugleich das sittliche und soziale Leben des Volkes von der erneuernden und heiligenden Kraft des Evangeliums durchdrungen und umgestaltet werden sollte" (Stähelin). Dazu stimmt, daß er auch in der Erscheinung Christi mehr das Ethische und menschlich Vorbildliche zur Geltung bringt, nicht bloß bei dem Leiden verweilt. Eine rationalere und freiere Denkart erscheint nicht nur in seiner Sakramentenlehre, sondern auch in einer schärferen Scheidung der Erbsünde von der Thatsünde, in dem Zurücktreten des Bildes des Teufels wie auch der eschatologischen Vorstellungen, in der Ausdehnung des Offenbarungsbegriffes über das Christentum hinaus auf das Ganze der Menschheit.

Aber wenn Zwingli beflissen ist, überall eine Beziehung des Menschen zu Gott aufzuweisen, er sieht in solchem Zusammenhange nicht ein bloßes Stück der natürlichen Ausstattung des Menschen, sondern eine Offenbarung Gottes selbst; mit gleicher Entschiedenheit wie Luther und Melanchthon hat er die scholastische Lehre von einer dem Glauben vorangehenden natürlichen Gotteserkenntnis verworfen. Auch behält das Christentum eine centrale Stellung und eine unvergleichliche Eigentümlichkeit. Denn in dem Erscheinen Christi lag die letzte und tiefste Erschließung der vollkommenen Güte. Nunmehr ist sowohl das gänzliche Angewiesensein des Menschen auf Gott klar als auch, daß aus dem Verhältnis zu ihm die volle Seligkeit quillt. Nun ergiebt sich als die wahre Religion, daß der Mensch sich allein von Gott abhängig findet und allein seiner Güte vertraut. „Das ist die Quelle unserer Religion, daß wir Gott als den anerkennen, der unerschaffen der Schöpfer aller Dinge ist, der allein Alles hat und umsonst mitteilt."

Damit muß alles verschwinden, was sich zwischen uns und Gott stellen will; zum Aberglauben wird es, seine Hoffnung auf irgend etwas Anderes zu setzen als auf Gott selbst; „eine so unerschütterliche und untrügliche Kraft, wie der Glaube sein soll, kann sich nie auf etwas Kreatürliches stützen. Denn wie könnte das, was einmal nicht gewesen ist, Grund unseres Vertrauens sein?" Das Wirken des Unsichtbaren und über alle Natur Erhabenen ist aber durchaus innerlich gegenwärtig; „das höchste Wunder Gottes ist, daß er sich mit unseren Herzen verbindet, so daß wir ihn als unseren Vater erkennen". Aus solcher Denkweise muß die alte Lehre von den Gnadenmitteln,

von der in LUTHERS Abendmahlslehre ein gutes Stück verblieben war, als bloße Magie empfunden und abgewiesen werden.

Es soll aber die Abhängigkeit von Gott die eigene Thätigkeit des Menschen keineswegs auslöschen, im Gegenteil soll der Mensch sich mit ganzer Kraft zum Organ des göttlichen Lebens und Wirkens machen, um so der unermüdlichen Thätigkeit Gottes zu entsprechen, durch den und in dem alles sich bewegt, enthalten ist, lebt. „Wirken, in dem universalen Zusammenhang mit der allumfassenden höchsten Wirkungskraft, ist die Seele dieses Systems.“ „Gott will“, sagt ZWINGLI einmal, „da er eine Kraft ist, nicht leiden, daß einer, dessen Herz er an sich gezogen hat, unthätig sei.“ „Nur die Getreuen wissen, wie Christus den Seinigen keine Muße gewährt, und wie heiter und froh sie bei der Arbeit sind.“ „Es ist nicht die Aufgabe eines Christen, großartig zu reden über Lehren, sondern immer mit Gott große und schwierige Dinge zu vollbringen“ (nach DILTHEY). Selbst die Lehre von der Gnadenwahl, die für den ersten Anblick die Selbständigkeit des handelnden Individuums gänzlich zu vernichten scheint, dient in diesen Zusammenhängen der Steigerung der Bedeutung und der Aktivität der Persönlichkeit. Denn wo über Heil oder Verderben des Einzelnen unmittelbar Gott selbst entscheidet, da wird das direkte Verhältnis zu ihm alles, da ist der unermeßliche Wert des religiösen Vorgangs im Einzelnen augenscheinlich, da kann der Gläubige sich ganz in Gott gesichert und als ein Werkzeug seines allgütigen und allmächtigen Willens fühlen. Auch tritt bei ZWINGLI „der Gedanke der Verwerfung hinter den der Erwählung zur Seligkeit auffallend zurück“ (STÄHELIN).

So kommt hier die reformatorische Idee eines thätigen, männlichen Christentums zu besonders energischer Entwickelung; die Religion bedarf einer fortwährenden Umsetzung in sittliches Handeln und einer Bekräftigung dadurch; die anderen Lebensgebiete werden freundlich an sie angeschlossen; im Gemeindeleben wird das Individuum zu selbständiger Arbeit aufgerufen; es ist ein Geist der Frische und Fröhlichkeit, der aus ZWINGLI nach allen Seiten wirkt. Wohl ist unverkennbar, daß bei ihm zum guten Teil sich deswegen alles so glatt zusammenfügt und so klar und einfach gestaltet, weil er die Dunkelheiten des Lebens und die Widersprüche unserer geistigen Existenz nicht mit der Energie empfindet und unter so tiefen Erschütterungen durchkämpft wie LUTHER, auch sei nicht vergessen, daß die praktische Tendenz leicht zu einer Vermengung von Religion und Politik, ja Polizei führen konnte und vielfach geführt

hat; aber die eigentümliche Bedeutung dieses einfachen und gesunden, zu unmittelbarer Wirkung besonders fähigen Christentums kann dabei in allen Ehren bleiben.

In anderer Färbung erscheint die Grundidee des reformierten Christentums bei CALVIN. Bei dieser zur Herrschaft und Organisation berufenen Natur waltet eine strenge Systematik und eine eiserne Konsequenz; alle Mannigfaltigkeit muß sich einem einzigen Gedankenbau gliedmäßig einfügen. Aber nicht nur die Form, auch die Grundempfindung ist verändert. Die Denkweise wird theocentrisch in der Weise AUGUSTINS, die Ehre Gottes ist die Centralidee, der Herrlichkeit Gottes soll alle Kreatur dienen, es ist der absolute Wille Gottes, der über alles, in einer dem Menschen rätselhaften Weise, entscheidet. Aller Zweifel wie auch alles natürliche Selbstvertrauen wird hier zu einem Frevel gegen die Majestät Gottes; alles Leben des Menschen soll allein Gott geweiht sein, wie es ihm von Haus aus gehört; Gott wirkt überall direkt, so daß es keiner sekundären Ursachen und keiner menschlichen Vermittelungen bedarf; auch dem Kultus muß alles fern bleiben, was das reingeistige Wesen ins Sichtbare und Bildliche herabzieht.

Dabei wird auch hier die Thätigkeit der Einzelpersönlichkeit voll gewahrt, ja wo möglich noch verstärkt; wie Gott selbst als die höchste, unablässig wirksame Aktivität verstanden wird, so muß auch der Gottesdienst der eines thätigen Lebens sein. Aber die Thätigkeit verliert hier den Zug sonniger Fröhlichkeit, den sie bei ZWINGLI besaß, sie erhält einen strengen und herben, ja schweren und düsteren Charakter, das Leben wird zu einem harten und rastlosen Kampf für die Zwecke Gottes. Alles, was daneben liegt, alle Lust an natürlichen Dingen, wird als ein Raub am Höchsten verworfen und ausgetrieben. „Diese Religiosität unterscheidet sich von der LUTHERS durch die rauhen Pflichten des in einem strengen Dienst stehenden Kriegers Gottes, welche jeden Lebensmoment ausfüllen. Sie unterscheidet sich von der katholischen Frömmigkeit durch die in ihr entbundene Kraft der selbständigen Aktion. Das aber macht ihren Charakter aus, wie aus dem Prinzip der Gottesherrschaft und Gnadenwahl die religiöse Erfüllung des ganzen Lebens sich ergiebt, wie in dieser Gottesherrschaft nun auch jedes weitere und nähere Verhältnis zu den anderen Menschen sein Motiv hat und schließlich selbst eine stolze Härte gegen die Feinde Gottes hier religiös begründet wird“ (DILTHEY).

Mit solcher Bekräftigung des allmächtigen Willens Gottes und des unbedingten Gehorsams des Menschen steht in engem Zusammen-

hang die Wiederaufnahme alttestamentlicher Gedankenkreise, wie das reformierte Gemeindeleben sie zeigt. Es ist dieses Leben voll tiefen Ernstes und scheinbar ohne Freude, aber es hat eine unbeugsame Energie; es hat nicht nur die Stärke des Duldens, sondern auch den Trieb des Handelns; es giebt dem Einzelnen wie der sich heiligenden Gemeinde, dem bevorzugten Organ Gottes, eine unermeßliche Kraft. Nirgends ist so sehr dahin gewirkt, die Reformation zu einer Weltmacht zu erheben, und wenn sich schließlich auch hier das Kirchentum in ein orthodoxes Bekenntnis abgeschlossen hat, so sind aus diesem Zweige der Reformation die mächtigsten Triebkräfte bürgerlicher und geistiger Freiheit hervorgegangen, und es ist hier die Stelle, wo sich aus dem Schoß der Reformation das moderne Leben zur Selbständigkeit aufringt.

2. Die neueren Denker und das Christentum.

Da wir hier weder Kirchen- noch Kulturgeschichte treiben, so darf uns nicht die weitere Entwickelung des Christentums, der Kampf der Kirchen, die Wiederbefestigung des Katholizismus, die Weiterbildung des Protestantismus durch Pietismus, Rationalismus, Spekulation, Neuorthodoxie beschäftigen, sondern allein das Verhältnis der großen Denker der Neuzeit zum Christentum; dies aber wird besser mit ihrer Hauptdarstellung im Rahmen der Neuzeit verflochten. Aber es giebt Einen Punkt, der nur hier zur Sprache kommen kann: das Gemeinsame in ihrer Stellung zum Christentum; er verlangt um so mehr eine Erörterung, als dabei dem überschauenden Blick sofort ein eigentümliches Problem, ein scheinbarer Widerspruch entgegentritt.

Es scheint nämlich das Christentum die modernen Denker zugleich abzustoßen und anzuziehen. Sie alle stehen auf gespanntem Fuß mit dem kirchlichen Christentum, alle sind heterodox; das sollte weder von rechts noch von links geleugnet werden. Zugleich aber will keiner das Christentum endgiltig aufgeben, vielmehr strebt jeder es zu seiner Grundüberzeugung in Beziehung zu setzen, sie dadurch zu bekräftigen und zu vertiefen; es ist gerade das Beste im Eigenen, wofür eine Anknüpfung beim Christentum gesucht wird. Dabei legt sich jeder das Christentum in seiner Weise zurecht, — Spinoza und Leibniz, Locke und Rousseau, Kant und Fichte, Hegel und Schopenhauer, jeder hat sein eigenes Bild —, und es liefert die Gesamt-

heit dieser Fassungen mit ihrer bunten Fülle ein treues Spiegelbild der geistigen Bewegung der Neuzeit. Aber in aller Verschiedenheit sind die Denker darin einig, das Christentum irgendwie festzuhalten; sie müssen also wohl etwas in ihm finden oder fühlen, was die moderne Kultur nicht aus eigener Kraft zu erzeugen vermag; auch wäre leicht zu zeigen, daß ihrer aller Arbeit eine seelische Tiefe und Innerlichkeit, auch eine ideale Wertschätzung der Dinge in sich trägt, die sie weniger selbst entwickelt als den überkommenen Zusammenhängen des christlichen Lebens entlehnt. So bleibt das Christentum, auch in der äußeren Zurückdrängung, der stille Begleiter der modernen Kultur, ja der tiefere Grund, auf den ihre Leistung aufgetragen wird. Diese Festhaltung des Christentums erfolgt aber im Gegensatz zur kirchlichen Form; alle neueren Denker beseelt ein Verlangen nach einem universalen, allgemeinmenschlichen Christentum; mit ihm hoffen sie die eigene Arbeit glücklich vereinigen zu können, die mit der kirchlichen Fassung in einen unversöhnlichen Widerspruch geriet.

Aber diese Vereinigung ist nicht so leicht und einfach, wie sie meist jenen Denkern erschien. Denn der Hauptzug der Neuzeit steht in schroffem Widerspruch nicht nur zur geschichtlich überkommenen Form, sondern auch zur Grundidee des Christentums. Dort ein stolzes Kraftgefühl der Menschheit, ein Vertrauen auf das natürliche Vermögen und die natürliche Entwickelung der Dinge, eine rückhaltlose Hingebung an den Weltprozeß und den Strom der Zeit, ein Ideal fortschreitender Krafterhöhung; hier die Anerkennung tiefster Konflikte im Menschen, ein Verlangen übernatürlicher Hilfe, die Idee einer sittlichen Wiedergeburt und die Hoffnung eines ewigen Lebens; — was kann verschiedenartiger sein? Sind solche Gegensätze einmal zum Bewußtsein gekommen, so kann nur die Flachheit sie durch bequeme Kompromisse zu schlichten wagen. Auch die Kultur muß innere Wandlungen vollziehen, wenn eine Verbindung der beiden Pole des modernen Lebens gelingen soll. Aber sind solche Wandelungen nicht schon mitten im Fluß, ist nicht der Optimismus, Eudämonismus, Kulturenthusiasmus der früheren Jahrhunderte tief erschüttert, wird nicht das Ungenügen auch der glänzendsten Kraftentfaltung immer deutlicher und immer schmerzlicher empfunden, drängt es nicht mehr und mehr aus allem Kulturgetriebe zu den Problemen einer Wesensbildung, zu einem Kampf um einen Inhalt des Lebens, um die Errettung eines geistigen Seins? Und sollte nicht das Christentum — ein in seiner allgemeinmenschlichen Größe und Thatsächlichkeit mit voller Freiheit erfaßtes Christentum — in diesen Bewegungen eine

neue Bedeutung gewinnen, in diesen Kämpfen einen festen Halt gewähren?

Das Christentum hat sich in seinen geschichtlichen Gestaltungen noch keineswegs ausgelebt. Daß es nicht gemäß der Meinung der Orthodoxie in eine einzige Form und Fassung aufgeht, das erweist seine Geschichte selbst mit ihrer großen Mannigfaltigkeit von Bildungen; zugleich aber zeigt die Geschichte, daß es in der Gegenwart unter wesentlich anderen Bedingungen wirkt als in allen früheren Zeiten. In den ersten Jahrhunderten hat das Christentum mit Kraft und Treue eine ethische Sammlung und Erneuerung geübt, aber mit seinen kleinen Kreisen blieb es in einem Gegensatz zur großen Welt, und die geistige Arbeit erreichte keine beträchtliche Tiefe. Mit dem inneren Sinken des Altertums kam die Zeit seines Sieges, aber zu einem Weltsystem hat es sich nur entwickelt unter einem übermächtigen Einfluß der griechisch-römischen Welt, es ist zugleich weithin den Hemmungen einer müden und greisenhaften Zeit verfallen. Das Mittelalter brachte die positivere Arbeit der Erziehung neuer Völker, aber diese Arbeit hatte gemäß der damaligen Zeitlage den Charakter der Äußerlichkeit und des Zwanges, die Innerlichkeit verkümmerte unter dem Übergewicht der Organisation, die Geistigkeit unter einer weitgehenden Materialisierung des religiösen Prozesses. Dagegen vollzieht die Reformation eine Gegenwirkung und bringt mit der Vereinfachung auch eine Verjüngung des Christentums; wie wenig aber ihre Fassung als definitiv gelten kann, hat uns eben beschäftigt. Dann mußte sich das Christentum mit der weltfreudigen und selbstbewußten Kultur der Neuzeit abfinden; es hat das gethan theils durch starre Abschließung dagegen bis zu schroffem Haß, teils durch scheues Nachgeben bis zur Preisgebung aller Selbständigkeit. Nun hat, wie unten näher zu erörtern ist, die eigene Bewegung der Kultur eine neue Lage heraufgeführt, nun drängt die Kultur selbst zur Vertiefung und zur Erneuerung des Menschen, nun stehen die Schranken bloß natürlicher Kraftentwickelung deutlich vor Augen, nun ist auch die Zeit für eine neue Phase des Christentums gekommen.

Nur seien die Probleme nicht zu leicht und einfach genommen! Nun und nimmer kann es genügen, einzelne Mängel und Schäden der kirchlichen Fassung zu heben, sondern nur eine Neubelebung des Ganzen ist der neuen Aufgabe gewachsen; es gilt eine neue Fassung der Religion und ihrer Stellung im Leben; das aber greift zurück auf die letzten Fragen und verlangt große innere Wandelungen des ganzen Menschen wie der Menschheit, es verlangt eine Umwälzung der Inter-

essen, eine Erneuerung der Wirklichkeit. Und damit ist kaum schüchtern begonnen. Aber die Zeichen der Zeit sind deutlich genug, mit den Problemen des innersten Wesens des Menschen treten auch die der Religion wieder stärker hervor, sie werden im neuen Jahrhundert noch mehr die Gemüter beherrschen. Und in diesen Wandelungen wird sich — vielleicht durch schwere Katastrophen hindurch — erweisen, daß das Christentum nicht nur eine große Vergangenheit, sondern auch eine große Zukunft hat.

Dritter Teil.

Die Neuzeit.

A. Die Gesamtart der Neuzeit.

Die Neuzeit erscheint nicht nur in den Angriffen der Gegner, sondern auch in ihrem eigenen Bewußtsein oft viel zu sehr als eine bloße Oppositionsbewegung. Sie war eine Oppositionsbewegung, gewiß; sie ist nicht aus der überkommenen Lage allmählich hervorgewachsen, sondern sie hat einen schroffen Bruch vollziehen müssen, um ihre eigene Art zu finden; es ist nicht wunderbar, daß sich bei ihr am kräftigsten zunächst die Tendenzen entwickelt haben, welche ihren Gegensatz zur älteren Lebensform zum Ausdruck bringen. Schon daß sich überhaupt ein neues, selbständiges Leben hervorwagte, enthält eigentümliche Voraussetzungen und Behauptungen. Nur von einzelnen Individuen her konnte das Neue beginnen; so entwickelt das Individuum eine Selbständigkeit und Überlegenheit, während es im Mittelalter großen Zusammenhängen gliedmäßig eingefügt und unbedingt untergeordnet war; an die Möglichkeit eines Fortschritts, an eine aufsteigende Bewegung mußte man glauben, wenn man eingewurzelte Ordnungen auf Leben und Tod angriff, während früher die Wahrheit als abgeschlossen und unwandelbar galt; ja man mußte sich von allem geschichtlichen Befunde auf eine gegenwärtige Vernunft berufen, um den Kampf gegen eine geheiligte Weltmacht zu wagen, während das Mittelalter Geschichte und Vernunft untrennbar zusammenschmolz. So ist ein Stück Individualismus, Fortschrittsglaube, Rationalismus der Neuzeit wesentlich; sie müßte sich selbst verleugnen, ihre eigene Existenzberechtigung verneinen, wollte sie jene Tendenzen preisgeben. Und wie sie in einem Gegensatz erwuchs, so war es natürlich, daß sie auch jenseit der Punkte des Zusammenstoßes zunächst einen Gegensatz zur älteren Art entwickelt, daß sie

namentlich der spezifisch religiösen Lebensführung eine universale und immanente entgegenstellt.

Wäre aber die Neuzeit nicht mehr als eine solche Oppositionsbewegung, so hätte sie nun und nimmer eine innere Selbständigkeit erreicht, sie wäre gebunden geblieben an das, dem sie opponiert, sie hätte des Gegners zu ihrer Ergänzung, zu ihrer Berichtigung bedurft; sie hätte nicht eine eigene geistige Atmosphäre erzeugen, nicht den Grundbestand der Dinge so sehr umwandeln können, wie sie das in Wahrheit gethan hat. — Thatsächlich läßt sich Punkt für Punkt zeigen, daß die Neuzeit nicht beim Widerspruch stehen geblieben ist, sondern eine positive Fortbildung versucht hat; sie hat, indem sie veraltete Lebensformen angriff, das Berechtigte der Grundgedanken in richtigerer und kräftigerer Weise festzuhalten gesucht, sie hat mit großem Eifer danach gestrebt, nicht zwischen den Gegensätzen stehen zu bleiben, sondern sie zu überwinden, nichts Großes und Wahres früherer Zeiten zu verwerfen, sondern alles Wertvolle an sich zu ziehen und dem eigenen Leben einzufügen. Das Individuum ist gewachsen, ohne Zweifel; zugleich ist es aber unsichtbaren Zusammenhängen, sei es eines Gottesreiches, sei es einer Vernunftwelt, unterworfen und wird dadurch strenger, innerlicher, geistiger gebunden als es alle sichtbare Ordnung und priesterliche Autorität vermag. Die Dinge sind in Bewegung geraten und eine geschichtliche Behandlung hat manches als flüssig gezeigt, anderes flüssig gemacht, was früher starr und unveränderlich schien, aber das Ewige ist damit nicht verschwunden, sondern nur zurückverlegt, es verliert nicht, sondern es gewinnt und wird vereinbar mit einer Bewegung, wenn es nicht in die Zeit hineinversetzt und hier festgelegt, sondern von aller historischen Dauer geschieden und in eine unsichtbare Welt gehoben wird. Die Vernunft gerät zunächst in einen harten Konflikt mit der Geschichte, aber sie selbst kann diesen Konflikt nicht ertragen, sie strebt zurück zur Geschichte, sie sucht in ihr eine Vernunft aufzuweisen und sich selbst dadurch zu verstärken, zu bereichern, lebensvoller zu gestalten. Wenn endlich die Neuzeit eine Abwendung von der überkommenen Art der Religion vollzieht, so wäre es ungerecht, darin bloß die Verneinung zu sehen und nicht auch ein Verlangen, zu einer innerlicheren, geistigeren, im Ganzen des Lebens fester begründeten Religion vorzudringen.

Mögen also Parteimänner rechts und links beflissen sein, der Neuzeit einen Parteicharakter aufzuprägen, die philosophische Betrachtung muß dem widerstehen; mögen auch in der Wirklichkeit

des Lebens oft verneinende und enge Fassungen überwiegen und die Menschen weit mit sich fortreißen, die tiefere Arbeit aller Gebiete kämpft für den universalen Charakter des modernen Lebens. Thatsächlich wird innerhalb der Neuzeit selbst die exklusive Fassung, das Engmoderne, von einer weiteren Art des Lebens unablässig angegriffen und überwunden.

Worin aber besteht der umfassende Charakter der Neuzeit? Mit Einem Worte: in einer größeren Freiheit, Selbständigkeit, Universalität des Geisteslebens. In der griechischen Kultur, die im Grunde auch das Mittelalter beherrschte, war es nicht nur gebunden an die besondere, wenn auch große Art eines einzelnen Volkes, sondern es hatte auch das Leben hier noch eine naivere Art, welche alles geistige Unternehmen enger mit der sinnlichen Welt zusammenhielt und es mit Voraussetzungen umfing, die später zu schweren Problemen werden mußten. Mochte das Christentum in seiner tiefsten Seele diesen Stand überwunden haben, seine mittelalterliche Ausführung geriet ganz unter dessen Einfluß, und die ausschließliche Unterordnung des Lebens unter die Religion, unter eine festabgeschlossene, Kirche und Gottesreich vermengende Religion mußte zu einer Verengung und Erstarrung führen, die schließlich niemandem schädlicher ist als der Religion selbst.

In der Neuzeit nun strebt das Geistesleben danach, sich von allen Schranken einer besonderen Volksart, eines geschichtlichen Standes, einer partikularen Richtung zu befreien, allein auf seiner eigenen Thätigkeit zu stehen, sich bei sich selbst zu einem Ganzen zusammenzuschließen, von hier aus sich selbst wie die Welt neu zu erfahren und alle Wirklichkeit an sich zu ziehen. Denn die stillschweigende Überzeugung ist immer, daß das Geistesleben nicht etwas Beliebiges neben anderen Dingen bedeutet, sondern daß es berufen ist, die Wirklichkeit zu beherrschen, zunächst äußerlich, dann aber, bei tieferer Fassung des Problems, auch durch eine innere Überwindung und Aneignung der Dinge. Geist und Welt streben hier unaufhaltsam zusammen, es gilt die Vergeistigung der Wirklichkeit oder, von der anderen Seite aus angesehen, ein Weltwerden des Geistes.

Solche Steigerung der Aufgabe verwandelt auch die Art der Arbeit. Die Thätigkeit wird ursprünglicher und erhebt sich freier über die Welt des ersten Eindrucks. Das erscheint besonders anschaulich in dem mächtigen Anschwellen der Gedankenarbeit auf dem Boden der Neuzeit. Die Gedankenarbeit führt und trägt alles Kulturleben, in allem Unternehmen scheidet sich schärfer Entwurf und Ausführung, die Ziele und Wege werden im voraus erörtert, Möglichkeiten er-

wogen, das wirkliche Leben tausendfach im voraus erlebt. So bilden den Kern des modernen Lebens die Entwickelung und der Kampf von Gedankengrößen, Ideen, Prinzipien; das ganze Dasein wird damit getränkt und zugleich ins Unsinnliche, Gedankenhafte, Ideelle gehoben; alles Unternehmen erfährt innerlich eine Potenzierung. In diesen Zusammenhängen wird die Wissenschaft aus einem bloßen Abbild einer vorhandenen Wirklichkeit die vornehmlichste Handhabe zum Aufbau einer neuen Wirklichkeit; überall haben die Theorien die realen Bewegungen eingeleitet und aufrechtgehalten, so in der Kunst, so auf dem politischen und sozialen Gebiet, so auch in der Forschung selbst, indem vor der Arbeit an den Dingen die Erkenntnislehre erst die rechte Bahn abzustecken hatte.

Aus solcher inneren Selbständigkeit der Thätigkeit erwächst ein anderes Grundverhältnis von Geistigem und Sinnlichem als es frühere Zeiten kannten. Beides kann nicht mehr unmittelbar zusammenrinnen, ungeschieden ineinander verfließen, sondern es muß sich deutlich scheiden, das Geistige aber den Anspruch erheben, das Sinnliche zu beherrschen, ja möglichst in sich zu verwandeln. Das Sinnliche hat hier seine Hauptbedeutung nicht in dem, was es in unmittelbarer Berührung mitteilt, sondern als Ausdruck und Gefäß geistiger Größen, die Außenwelt wird der Forschung ein Reich von Kräften und Gesetzen, und die äußeren Güter erscheinen nicht sowohl wertvoll durch den sinnlichen Genuß, als durch die Entwickelung der Kraft, die Steigerung des Lebensprozesses, welcher sie dienen. In solcher Vergeistigung der Wirklichkeit, des Menschen selbst wie seiner Umgebung, empfindet die Neuzeit ein stolzes Gefühl männlicher Freiheit und Mündigkeit, sicherer Überlegenheit gegen alle frühere Zeit.

So viel leisten oder doch unternehmen kann die Thätigkeit nicht, ohne an sich selbst die höchsten Forderungen zu stellen, ohne unermüdlich an sich selbst zu arbeiten, ohne eine unablässige Kritik am eigenen Wirken zu üben. Um jener Aufgabe gewachsen zu sein, muß sich das Schaffen zu voller Ursprünglichkeit vertiefen. Es gilt, im eigenen Inneren alles Schicksal in Freiheit zu verwandeln, alle undurchsichtigen Bestände, alle starren Voraussetzungen aufzulösen und möglichst allen Inhalt aus der Thätigkeit selbst zu entwickeln. Unendlich vieles, was vordem eine sichere Thatsache schien, wird nun zum schweren Problem; was den Anderen leicht zufiel, das müssen wir erst mühsam erstreiten; aber indem wir es erstreiten und damit in freie That verwandeln, wird es auch unermeßlich mehr als es früher war.

Mit der Größe des Unternehmens wachsen auch die Gefahren. In so kühner Weise vordringen kann die Thätigkeit nur, wenn sie selbst eine innere Notwendigkeit in sich trägt, wenn sie durch den Zwang der Wahrheit getrieben und dadurch zu universaler Gültigkeit erhoben wird. Und hier lauert unablässig die Gefahr eines Heraustretens aus der rechten Bahn und eines Sinkens unter die Besonderheit und Zufälligkeit des Individuums wie des Augenblicks, die Gefahr auch eines Verfallens in tastende Reflexion, matte Unsicherheit, lähmenden Zweifel. Tiefer als irgend sonst dringt hier der Zweifel, weil er nicht einzelne Wahrheiten und Ziele, sondern das Ganze des Seins trifft, weil er nicht zunächst auf Gott oder die Welt, sondern auf das eigene Wesen geht. Der moderne Mensch hat den schlimmsten Feind im eigenen Busen, er ist schaffende und verneinende Kraft, Faust und Mephistopheles in Einer Person, er sieht sich von der höchsten Höhe immer wieder in die tiefsten Abgründe zurückgeschleudert. Aber bei der Elastizität ihrer Art vermag die Neuzeit aus aller Erschütterung immer wieder zu fruchtbarer Arbeit zurückzukehren, sie vermag bei sich selbst Gegenmittel gegen jene Schäden zu finden, immer neue Wendungen zu versuchen; so kann sie in allen Kämpfen und Sorgen einen positiven Lebensaffekt, einen Glauben an die Vernunft aufrecht erhalten. Aber sie kann das nur, sofern sie sich nicht an eine besondere und abgeschlossene Leistung bindet, sondern ihr Werk als eine fortlaufende Aufgabe faßt und sich selbst als einen Idealbegriff versteht, der allem Streben als ein hohes Ziel vorschwebt.

Zu diesem Kampfe um die Höhe der eigenen Art kommt ein Gegensatz innerhalb dieser Arbeit, der sich leicht zu einem schroffen Zwiespalt verschärft. Je freier sich die Thätigkeit entwickelt, je mehr sie unternimmt, je entschiedener sie die überkommene Vermengung mit den Dingen abweist, desto stärker wird auch der Widerstand des Objekts, desto mehr entfaltet es seine eigentümliche Natur, desto hartnäckiger besteht es auf seinem Rechte. Klarer und fester als je zuvor erhebt sich vor dem modernen Menschen die Welt, deutlicher scheidet sie sich von dem subjektiven Lebenskreise; aus solcher Scheidung entspringt ein objektives Weltbewußtsein, eine Erhebung des Lebens in einen Stand voller Wachheit, namentlich gegenüber der Traumbefangenheit des Mittelalters. Die Dinge werden jetzt präziser gesehen, reiner in ihrem Bestande herausgearbeitet, das menschliche Wirken muß sich gewissenhafter mit dem Gegenstande auseinandersetzen und williger seine Notwendigkeiten anerkennen. Ja die Macht des

Objekts wendet sich zurück gegen das Subjekt; die Umgebungen und die Bedingungen der Thätigkeit werden aufgedeckt und zurückverfolgt, die Abhängigkeit alles menschlichen Thuns leuchtet ein, oft wird die Thätigkeit selbst bis in ihre tiefsten Wurzeln von den Dingen hergeleitet und demgemäß gestaltet. So erhebt sich riesengroß gegenüber dem Menschen eine Welt mit ureigenen Kräften und Gesetzen und umklammert übermächtig ihn samt all seinem Vermögen. Erwehrt sich der Lebensprozeß solcher Unterdrückung und behauptet er tapfer sein Vorrecht, so entstehen große Spannungen und Kämpfe; die Wirklichkeit scheint zerrissen und droht gänzlich auseinanderzubrechen, Idealismus und Realismus entwickeln sich auf modernem Boden mit gleichem Rechte nebeneinander und führen einen unerbittlichen Streit. Das Ganze des Lebens aber kann nicht lassen über den Gegensatz hinauszustreben und mit einem erweiterten Wesen zu umspannen, was sich zunächst starr und schroff gegenübersteht.

Daß die Neuzeit keineswegs bloß eine Bewegung nach einer einzigen Richtung ist, sondern daß sie einen durchgehenden Gegensatz, einen harten Widerspruch in sich trägt, das erhellt noch deutlicher bei der Wirkung ihrer Arbeit auf den Menschen und sein Vermögen. Die moderne Arbeit erhöht zugleich den Menschen ins Unermessliche und drückt ihn tief herab, sie macht ihn zum beherrschenden Centrum aller Wirklichkeit und zugleich zu einem gleichgültigen Pünktchen eines undurchsichtigen Weltgetriebes; jenes in der Form, dieses im Inhalt des Lebens.

Die Hauptbewegung des Lebens ging früher von der Welt zum Menschen, vom Objekt zum Subjekt; mit großen Ordnungen schien der Mensch untrennbar verbunden, sie gaben seinem Thun die Richtung wie den Inhalt. Die Neuzeit dagegen wird durch schwere Erschütterungen auf das menschliche Subjekt zurückgeworfen, hier allein findet sie gegenüber wachsendem Zweifel einen festen Halt; es gilt die Thätigkeit aus der bisherigen Vermengung mit den Dingen herauszuziehen und auf ihren reinen Grundbestand zurückzuführen, nach solcher Konzentration aber von dem geläuterten Bilde des Menschen aus sowohl die Welt neu aufzubauen als das gesellschaftliche Zusammensein neu zu gestalten. Indem damit das Subjekt zum belebenden Träger aller Wirklichkeit wird, ergiebt sich ein Ideal der Kraft und der Freiheit; zu gewaltigem Lebensaffekt wird der Mensch gehoben, indem über Wahrheit und Recht der Dinge seine Vernunft entscheidet, ihre Billigung alles einholen muß, was als wirklich und wertvoll gelten will.

Nicht minder stark aber ist auf modernem Boden ein entgegengesetzter Zug zur Unterordnung und Herabsetzung des Menschen. Darin vornehmlich scheint die große Wendung der Zeiten zu liegen, daß der Mensch nunmehr den Anthropomorphismus der früheren Lebensordnungen gänzlich ablegt, daß er klar durchschaut, wie bis dahin die Wirklichkeit in bloßmenschliche Begriffe eingesponnen, das Geschehen nach bloßmenschlichen Zwecken gedeutet, dadurch aber ein bei aller Überhebung im Grunde enges und unwahres Leben geführt wurde. Nun dagegen erwacht ein heißes Verlangen nach einer Befreiung von solcher Verfälschung, nach vollem Teilhaben an dem eigenen Wirken und Sein der Dinge, nach einem Leben aus der Weite und Wahrheit des Alls. Das aber verlangt schwere Opfer; der Mensch muß verzichten lernen, alles Eigene zurückstellen, sich selbst willig unterordnen, ja möglichst ganz eliminieren. Der starke Lebensaffekt weicht jetzt einem demütigen Gehorsam, und zur Seele des Lebens wird eine willenlose Betrachtung, eine reine Anschauung.

So entsteht ein großer Antagonismus nicht sowohl der Individuen und auch nicht der Parteien, als der geistigen Arbeit selbst; wir verstehen von hier aus die Unruhe, welche die Neuzeit durchdringt und sie rastlos weitertreibt. Die Ideale der Freiheit und der Wahrheit sind entzweit und ziehen nach entgegengesetzter Richtung; dort wird der Mensch ebenso sehr zum Herrn wie hier zum Sklaven der Dinge; er wird zugleich zwingend auf sich selbst zurückgeworfen und über sich selbst hinausgetrieben.

Ein derartiger Widerspruch in der Seele des eigenen Lebens läßt sich weder ruhig hinnehmen noch friedlich schlichten, er will innerlich überwunden sein, und er kann das nur durch ein vordringendes Schaffen, durch die Herstellung eines neuen Lebensstandes, in dem menschliche und kosmische Art, Subjekt und Objekt die Feindschaft einstellen und eine Gemeinschaft ausbilden. Nur in dieser Richtung läßt sich eine Lösung suchen, daß im menschlichen Sein selbst eine Welt aufgedeckt, in uns selbst etwas Ubermenschliches ergriffen wird, daß zugleich aber die Welt, die sich zunächst als eine fremde Gewalt gegen uns erhob, eine Seele gewinnt und geistige Grundkräfte durchschimmern läßt. Dann können sich Fäden vom einen zum anderen schlingen, dann möchte aus dem Widerspruch selbst ein gehaltvolleres und wesenhafteres Leben hervorgehen, als es frühere Zeiten kannten.

So ringt denn, durch jenen unerträglichen Widerspruch im eigenen

Streben gereizt und getrieben, die Neuzeit unaufhörlich nach solcher Erhöhung ihres Lebens und Wesens; sie thut das nicht in Einem Zuge, sondern sie scheint sich nur durch verschiedene Versuche und Stufen, nur durch mannigfache Erfahrungen und Enttäuschungen hindurch, jenem Ziele nähern zu können; diese verschiedenen Stufen ergeben die Hauptabschnitte ihrer Gliederung von der Renaissance bis zur Gegenwart; immer aber steht sie nur da auf der Höhe des Schaffens, wo sie die beiden Seiten des Gegensatzes umfaßt und auf einander bezieht; sowohl ein ausschließlicher Subjektivismus mit seiner Ablösung des Subjekts von aller Gegenständlichkeit, als ein ausschließlicher Objektivismus mit seiner Aufopferung des Menschen an eine fremde Welt sind bloße Begleiterscheinungen und Auswüchse jener Bewegung.

So ist das Streben der Neuzeit voller Probleme und voller Gefahren, mit harter Mühe und stets neuem Einsatz muß es die Höhe des eigenen Wollens immer erst erklimmen, die Gegensätze des eigenen Wesens überwinden; nie vorher lag mannigfachste Irrung so nahe und vermochte sie so weit die Menschen fortzureißen; nirgends sind so gewaltige Rückschläge gegen das eigene Streben erfolgt als hier. So liegt vor uns eine Epoche unermeßlicher Bewegung, ungeheurer Verwickelung, aber auch unerschöpflichen Lebens. Ob all sein Reichtum schließlich der Vernunft dient und ihre Entwickelung weiterführt, das läßt sich nur aus prinzipiellen Erwägungen, nie durch historische Nachweisung entscheiden. Aber ohne Zweifel bietet die Fülle der Gestalten und die dramatische Bewegung des Ganzen der Darstellung den reizvollsten, wenn auch schwierigsten Vorwurf, die spannendste der Aufgaben.

B. Der Aufbau der neuen Welt.

1. Die Renaissance.

a. Der Grundcharakter der Renaissance.

Nach glänzenden Arbeiten ausgezeichneter Forscher besteht darüber heute kein Zweifel, daß die Renaissance nicht bloß eine Wiederaufnahme des klassischen Altertums, sondern an erster Stelle eine Entwickelung modernen Lebens bedeutet. Es ist Italien, wo unter der Gunst besonderer Umstände dieses Leben zuerst zur Selbständigkeit gelangt; so verschmilzt mit seinen allgemeinen Zügen aufs engste die Eigentümlichkeit der italienischen Art. Dem klassischen Altertum aber hätte man sich nicht so nahe fühlen und es so unmittelbar mit dem eigenen Schaffen verknüpfen können, wenn nicht thatsächlich in wichtigen Zügen eine nahe Verwandtschaft bestünde, die das Hier und das Dort über das Mittelalter hinweg sich die Hand reichen ließ. Diese gemeinsamen Züge seien zunächst herausgehoben.

Der Antike folgt die Renaissance in der Schätzung der Welt und der weltlichen Arbeit. Die Zurückziehung des Lebens auf eine weltferne Innerlichkeit, wie die Ausgangszeit sie vollzogen hatte, kann den mit jugendlicher Kraft aufstrebenden Geist nicht mehr festhalten; immer unwiderstehlicher fühlt er sich zur Welt hingezogen, bis sich der Schwerpunkt des Lebens dahin verlegt und jene Überwelt zu einem matten Hintergrunde wird. Diese Wandelung erfolgt nicht sowohl durch einen schroffen Bruch als durch eine allmähliche Verschiebung. Die Religion wird nicht angegriffen und abgewiesen, aber sie verliert die strenge und starre Hoheit, mit der sie den mittelalterlichen Menschen beherrschte; sie nähert sich der unmittelbaren Anschauung und Empfindung, indem ihre Gestalten reinmenschliche Züge annehmen und sich freundlich im menschlichen Kreise bewegen. Solches Vertrautwerden des Göttlichen ist zugleich eine Erhöhung des Menschlichen; so vermindert sich der Abstand der Welten, unser Dasein bildet

nun nicht sowohl einen schroffen Gegensatz zum Göttlichen, als seinen Ausdruck und Widerschein. Namentlich die Kunst ist es, welche in dieser Richtung die Welt verklärt und sie dem Menschen auch geistig zur Heimat macht. Aber wenn sie das Diesseits erhöht, sie läßt zugleich ein Jenseits stehen und giebt auch ihm die menschlichsten und liebenswürdigsten Züge; ein starkes Lebensgefühl umfaßt mit solcher Freude beide Welten, daß ein Widerspruch noch nicht zur Empfindung kommt. So zeigt z. B. die Hauskapelle der Mediceer nebeneinander die künstlerische Ausschmückung des Diesseits und die lebendige Vergegenwärtigung eines schönen Jenseits. In solcher Gesinnung empfindet man keinen Widerspruch zwischen der Begeisterung für das Altertum und der christlichen Frömmigkeit; die platonische Akademie, diese höchste philosophische Schöpfung der Renaissance, kann es sich zum Ziel setzen, Altertum und Christentum zu voller Harmonie zu verbinden.

Aber die Wandelung, welche sich dem Bewußtsein oft versteckt, ist thatsächlich vorhanden und voller Wirkung. Das Bild der Welt gewinnt bei sich selbst einen engeren Zusammenhang; Natur und Innerlichkeit, so lange verfeindete Mächte, streben wieder zu einander; die Natur erhält die Beseelung zurück, für die das Altertum bis zu seinem letzten Atemzuge gestritten hatte. Noch wichtiger für unsere Betrachtung ist die Ausbildung eines weltlichen Kreises neben der Kirche, eines neuen geistigen Mediums, das seine Angehörigen mit eigentümlichen Interessen und Aufgaben umfängt und zunächst in Italien, dann aber im ganzen westlichen Europa, alle Gebildeten zu einem inneren Zusammenhange vereinigt.

Sodann scheint die Antike neu aufzusteigen in der Rückkehr zur Form. Das alte Christentum sahen wir, abgestoßen von der glatten und leeren Form des späten Altertums und allein auf die Rettung der unsterblichen Seele bedacht, alle Sorge der Gesinnung zuwenden, die Form aber als etwas Gleichgiltiges, ja Gefährliches zurückweisen. Die Gefahr der Barbarei bestand schon damals; sie wuchs mit dem Verblassen der antiken Kultur; im Mittelalter droht oft die rohe Masse des Stoffes allen Geist zu erdrücken. Nun kommt wieder die andere Seite obenauf, und es wirkt wie eine Befreiung und Erhöhung, wenn die Form die alte Stellung wiedergewinnt und ein jugendfrisches Streben erwacht, alles geistlose und chaotische Durcheinander zu überwinden, deutlich zu scheiden und kräftig auszuprägen, das Gesonderte aber zu durchgebildeter Gestalt neu zusammenzufügen. Solche Gestaltung erst scheint das Dasein von der rohen Natur zur Geistigkeit zu erheben, die Welt dem Menschen zu unterwerfen und zugleich dem

ganzen Dasein eine edle Freude einzuflößen. Eine Bildung in diesem Sinne wird nun zum allumfassenden Lebensideal; von hier aus wirkt es durch die ganze Neuzeit und strebt hinein in alle Verzweigung des Lebens.

Aber in aller Annäherung der Renaissance an das Altertum bleibt ein wesentlicher Unterschied. Was im Altertum den Menschen als die erste und natürliche Ansicht der Dinge umfing und dem Einzelnen mühelos zufiel, das war jetzt durch eigene Arbeit zu erkämpfen, das ließ sich nicht erreichen ohne ein mutiges Durchbrechen der nächsten Überlieferung. Damit wird das Ganze bewußter und aggressiver, das Hindurchgehen durch das Nein verschärft das Ja, die Wendung zur Welt wie zur Form zeigt die Stimmung einer Rückkehr aus langem Wahn zur unverlierbaren Wahrheit, die Freude der Genesung von schwerer Erkrankung. Schon darin erscheint die stärkere Entfaltung des Subjekts, welche den wichtigsten Charakterzug der Renaissance bildet; wir sehen es sich kühner von der Weltumgebung abheben, ihr freier entgegentreten, mehr eigenes Vermögen gegen sie aufbieten. Ja es wird hier zum Mittelpunkt des Lebens, auf sich bezieht es die ganze Weite und von sich aus verwandelt es alles überkommene Dasein.

Es ist nicht leicht darüber Rechenschaft zu geben, wie der moderne Mensch in der Art der Renaissance seinen eigentümlichen Charakter gefunden hat. Ergebnisse der weltgeschichtlichen Arbeit und die Besonderheit des angeregten und beweglichen italienischen Volkes wirken dabei in enger Verflechtung. Zunächst war die alte Kultur in Italien nicht so verschüttet, um nicht bei einiger Energie sich wieder erwecken zu lassen. Dagegen hatte das Mittelalter hier seine besondere Art nicht so stark ausgeprägt und so tief eingegraben wie im Norden. Dazu kommen die eigentümlichen, an sich höchst unglücklichen politischen Verhältnisse, die Zersplitterung der Staaten, die Erschütterung und Vernichtung legitimer Gewalten, die Verweisung des Einzelnen auf seine eigene Kraft und Entscheidung. Thatsächlich sehen wir zuerst in Italien die Individuen nicht sowohl durch ihre Zugehörigkeit zu einem Stande, einer Zunft und Gilde bestimmt als durch ihre eigene, alle Begrenzung von außen ablehnende Art; dem Menschen werden hier nicht als einem Exemplar einer Gattung aus seiner sozialen Stellung typische Züge aufgeprägt und seiner Arbeit feste Bahnen gewiesen, sondern er kann sich frei bewegen, muß selbst mit den Widerständen ringen, kann aber auch in sein Schaffen seine eigene Art hineinlegen. So entfalten sich thatsächlich die Individuali-

täten weit kräftiger und weit deutlicher als je zuvor; mit wieviel größerer Energie und mit wieviel schärferen Zügen erheben sich vor unseren Augen die Gestalten der beginnenden Renaissance gegenüber denen des Mittelalters mit ihrer Gebundenheit und ihrer Gleichförmigkeit!

Eine echte Übergangserscheinung ist hier Dante. Im Stoff ist er noch durchaus mittelalterlich, und eben sein Hauptwerk zeigt ihn in dieser Hinsicht als den treuesten Schüler des mittelalterlichsten Denkers, des Thomas von Aquino. Aber zugleich bekundet seine Empfindung und Behandlung eine so volle Selbständigkeit und so sichere Überlegenheit des Individuums gegen alle Umgebung, es beseelt die Gedankenarbeit eine so leidenschaftliche Erregung des persönlichen Wesens, und es ergreifen Liebe und Haß mit solcher Glut das ganze Weltall, daß wir uns damit unmittelbar auf die höchste Höhe modernen Lebens versetzt fühlen.

Aber die welterneuernde Kraft des modernen Subjekts und der Siegeszug seiner Befreiung durch alle Kulturvölker ist nicht wohl verständlich ohne ein Zurückgehen auf die großen Wogen der weltgeschichtlichen Bewegung. Eine reine Innerlichkeit brauchte nicht erst von neuem aufgebracht zu werden, war doch schon die Ausgangszeit in schmerzlichen Kämpfen zu ihr vorgedrungen und hatte das ganze Mittelalter sie als einen Unter- und Nebenstrom treu bewahrt, nirgends mehr als im gemütsinnigen Leben und Weben der Mystik. Nun aber fühlt sie sich stark genug, solche Verpuppung abzustreifen und froh die ganze Welt zu umfassen; nun kann sie dem Individuum im eigenen Sein eine Unendlichkeit verheißen und zu ihrer Entfaltung die Unendlichkeit der Dinge aufbieten. So wird die Verinnerlichung des Daseins, jenes Vermächtnis einer absterbenden Welt, jetzt der Keim einer großen Zukunft voll unermeßlicher Aussichten und Aufgaben.

Es erscheint aber die größere Selbständigkeit des modernen Subjekts hauptsächlich in der schärferen Auseinandersetzung mit der Welt, in der deutlicheren Scheidung dessen, was hierher oder dorthin gehört. So ist das Wachstum ein zweiseitiges: der grösseren Innerlichkeit des Geisteslebens entspricht eine reichere und kräftigere Gegenständlichkeit der Dinge; beides aber bleibt in unablässiger Wechselwirkung, und aus solcher Wechselwirkung wird das Leben unvergleichlich frischer, wacher, gehaltvoller. „Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewußtseins — nach der Welt hin und nach dem Innern des Menschen selbst — wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend oder halbwach. Der Schleier war gewoben aus Glauben, Kindes-

befangenheit und Wahn; durch ihn hindurchgesehen erschienen Welt und Geschichte wundersam gefärbt, der Mensch aber erkannte sich nur als Rasse, Volk, Partei, Korporation, Familie oder sonst in irgend einer Form des Allgemeinen. In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Lüfte; es erwacht eine objektive Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämtlichen Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit voller Macht das Subjektive, der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches" (Burckhardt).

Solche Aufhebung des Verschwimmens des Menschen mit der Welt bewirkt eine mutigere und freiere Bewegung aller seelischen Kräfte. Die Reflexion eilt voraus und ermittelt die Bahnen, sie will überall erwägen und berechnen, sie glaubt zugleich die Dinge von sich aus machen, z. B. eine Staatsverfassung konstruieren zu können; sie kann sich aber nicht so viel zutrauen ohne ein enges Bündnis mit der Phantasie, einer ins Große gehenden Phantasie, welche kühne Synthesen wagt und aus der Zerstreutheit der Erscheinungen neue Zusammenhänge heraussieht. Nunmehr sollen die Dinge nicht stehen bleiben, wie man sie vorfindet; man unterwirft sie der Kritik, man erweist an ihnen seine Kraft und zwingt sie zum Gebrauch oder Genuß des Menschen; dafür muss man sie mannigfach umwandeln und unternimmt vieles, was sonst für unmöglich galt. Auch das Gefühlsleben mit seinem Glücksverlangen ist grundverschieden von der mittelalterlichen Art; es läßt sich nicht durch Glaube und Hoffnung auf ein Jenseits vertrösten, sondern es will unmittelbar befriedigt sein und drängt mit stärkstem Affekt nach vollem Glück. Durchgängig zeigt sich eine größere Gewecktheit und Bewußtheit, die alles Mystische verschmäht, aber auch das Naive wenig achtet.

Bei aller Verstärkung des subjektiven Lebens bleibt jedoch der Sinn des Menschen immer auf die Wirklichkeit gerichtet, nur an ihr entfalten sich die Kräfte, nur aus ihr erfüllt sich das Leben. Es erwächst ein energisches Streben, allen Nebel überkommener Vorurteile von den Dingen abzustreifen und sie ohne Illusionen in ihrem reinen Bestande zu erfassen; auf den Boden dieser nüchtern und scharf erfaßten Wirklichkeit wird die eigene Thätigkeit gestellt. Überall gilt es demnach, die Dinge erst recht zu entdecken, sie ruhiger zu fixieren und genauer zu schildern. Damit gewinnt die Welt eine größere Festigkeit und eine klarere Gegenständlichkeit; hier zuerst läßt sich von einem objektiven Weltbewußtsein reden. Aber das Subjekt wird dadurch keineswegs erdrückt; ist doch seine Arbeit die Werkstätte, aus der jene Objektivierung hervorgeht.

So zeigen sich Subjekt und Objekt gegenseitig aufeinander angewiesen. Immerhin bleiben entgegengesetzte Pole, die leicht in feindliche Spannung geraten können; das Leben wird da seine Höhe erreichen, wo beides miteinander festgehalten, fruchtbar aufeinander bezogen und durch gemeinschaftliche Arbeit gefördert wird. Dies aber geschieht in der Kunst, dem Schaffen vor allem, aber auch dem Schauen. Denn wie auf ihrem Gebiet alle innere Bewegung zu einer sichtbaren Verkörperung strebt, so läßt sich das draußen Befindliche nicht aneignen, ohne eine Beseelung zu empfangen; so wird hier eine volle Einigung erreicht, und es findet das Leben durch das Schöne seine eigene Vollendung. Das Bündnis von Kraft und Schönheit, oder besser: die lebensvolle Schönheit wird das allbeherrschende Ideal.

In dieser Neubelebung der Schönheit ist der weite Abstand vom Altertum unverkennbar. Nunmehr ist das Schöne nicht bloß ein ruhiges Anschauen, ein Sichvergessen in den Gegenstand, sondern das Subjekt ist viel zu stark erregt, um nicht immer wieder zu sich zurückzukehren und seine Lebenssteigerung zu genießen. Auch galt dort — wohl nicht im Durchschnittsleben, aber doch in der Welt der leitenden Denker — das Schöne dem Guten so sehr verschwistert, daß beides in einen einzigen Begriff zusammenwachsen konnte (*καλὸν κἀγαθόν*). Bei einer Scheidung aber stellen alle Denker das Gute vor das Schöne; ein Plato unterwirft selbst die künstlerische Produktion einer moralisierenden Behandlung. In der Renaissance dagegen wird die Beziehung zur Moral mehr und mehr aufgegeben, das Schöne gewinnt eine volle Selbständigkeit gegen das Gute, es entsteht eine spezifisch ästhetische Lebensführung. Die Kunst wird damit nicht unmoralisch, aber sie erzeugt, was sie an Moral bedarf, allein aus sich selbst und bemißt es nach ihren eigenen Notwendigkeiten; sie hat ihre eigene geistige Atmosphäre und kann sich damit von dem Durchschnitt der Umgebung weit entfernen. Seinen Hauptwert hat hier das Schöne als Werkzeug des Lebens, als das große Mittel der Entwickelung alles geistigen Vermögens. Die Formgebung dient hier dem Aufbau einer geistigen Wirklichkeit, der Herausarbeitung, Bethätigung, Genießung alles dessen, was im Menschen angelegt ist; was immer der ganze Lauf der Geschichte an Innerlichkeit bereitet hatte, das gelangt nun durch das Mittel künstlerischer Darstellung zu vollem Besitz und Genuß. Das eben giebt der Kunst der Renaissance, vornehmlich der Malerei, ihre einzigartige Bedeutung und ihre unvergängliche Macht, daß in ihr der Mensch der Neuzeit zur vollen

Verwirklichung aufstrebt; das Bild ist hier nicht der Abdruck einer im wesentlichen fertigen Sache, sondern seine Erzeugung treibt das Leben selbst vorwärts, das Sichfinden ist zugleich ein Sicherhöhen. So kann von der Kunst ein neues Lebensideal ausgehen, jenes Ideal der Bildung mit dem Ziele des universalen, in allen seinen Äußerungen zur Harmonie gestimmten Menschen.

Auf solcher Höhe der Kunst kann sich aber das Schaffen nur in einem engeren Kreise halten; jenseit dessen werden Subjektives und Objektives, Stimmung und Leistung das Gleichgewicht verlieren, das eine wird das andere zurückdrängen und unter sich beugen. Einerseits die Richtung alles Lebens auf subjektive Lust und schimmernde Pracht; damit ein durch künstlerischen Geschmack wohl veredeltes und gemäßigtes, aber höherer Zwecke ermangelndes Luxus- und Genußleben. Andererseits eine Ablösung der äußeren Leistung von der Innerlichkeit, der Trieb, alle Umgebung der Kraft des Menschen zu unterwerfen, eine Bewegung zum bloß Nützlichen und Zweckmäßigen; damit eine reiche Ausbildung der Technik, ein Herstellen mechanischer, namentlich in der Hand großer Individuen leistungsfähiger Gebilde, aber zugleich eine volle Gleichgiltigkeit gegen die letzten Zwecke und den inneren Stand des Menschen. Demnach spaltet sich das Hauptstreben in verschiedene Ströme und hat recht abweichende Höhenlagen. Aber alle Mannigfaltigkeit mündet schließlich in eine Gesamtbewegung, die mit umwandelnder Kraft alle einzelnen Gebiete ergreift.

Große Veränderungen erfährt zunächst das Verhältnis zur Welt und Natur. Die Renaissance ist die Zeit der Reisen und Entdeckungen, ein starker Drang ist erwacht, alle irgend zugängliche Wirklichkeit in den eigenen Gesichtskreis zu ziehen und mit dem eigenen Leben zu verknüpfen. So wird jetzt die ganze Erde vom Kulturmenschen in Besitz genommen, er kann sie klaren Blickes überschauen, und er findet bei solchem Überblick in ihr nichts Ungeheures und Überwältigendes mehr, ein Columbus kann das stolze Wort sprechen: „Die Erde ist klein“. Aber nicht bloß in ihren großen Zügen, auch im näheren Detail soll die Wirklichkeit sich eröffnen und zum Genusse dienen. Es werden botanische Gärten angelegt, Menagerien gezeigt, in allem die Anschauung bereichert und neues Interesse geweckt.

Der Mensch der Renaissance will jedoch die Natur nicht bloß anschauen, sondern auch beherrschen. Dabei aber bleibt er noch in enge Schranken gebannt und verfällt, wenn sein ungestümes Verlangen sie durchbricht, schweren Irrungen. Schätzbare Anfänge wissenschaft-

licher Forschung sind vorhanden, und es steht am Ende des 15. Jahrhunderts Italien in der Mathematik und den Naturwissenschaften an der Spitze Europas, auch der Sinn für technische Erfindungen ist erwacht. Aber im großen und ganzen bleibt die Behandlung der Natur noch spekulativ und subjektiv, und die Arbeit findet noch keine sicheren Angriffspunkte. Durchgängig herrscht die Überzeugung von einer inneren Beseelung der Natur, während die Einsicht in die Ausnahmslosigkeit ihrer Gesetze noch fehlt und daher das Wunderbare keinen Anstoß giebt. Wenn zugleich der stürmische Lebensdrang auf einer Herrschaft über die Außenwelt besteht, so kann eine ungezügelte Phantasie den Menschen leicht mit fortreißen und in die trüben Regionen der Magie führen. So schießen Zauberwesen und Aberglaube üppiger auf als im Mittelalter; die Natur, die sich noch nicht durchschauen läßt, soll durch geheime Künste überlistet und in den Dienst des Menschen gezwungen werden. Das Schlimmste aber ist der Hexenglaube, dessen schwerer Alp und dessen entsetzliches Blutvergießen freilich weit mehr die nordischen Länder als Italien bedrückt und geschädigt hat. Aber die Wehrlosigkeit gegen Aberglauben und Zauberwesen gehört wesentlich zum Bilde des Menschen der Renaissance.

Weit glücklicher ist er in der Entwickelung einer künstlerischen Anschauung der Natur und der Ausbildung eines seelischen Verkehrs mit ihr. Damit erfolgt eine unverlierbare Bereicherung des Lebens. Der Mensch des Mittelalters war viel zu sehr mit der sinnlichen Umgebung verwachsen und in seiner Empfindung viel zu gebunden, um über einzelne zerstreute Eindrücke hinauszukommen; das spätere Altertum bietet mehr Verwandtschaft, da auch hier die Natur dem Menschen seelisch näher tritt. Aber sie war ihm dort mehr eine behagliche und wohlthuende Umgebung, als ein Mittel zu einer inneren Erweiterung seines Wesens. Weit bedeutender wird sie der Renaissance, indem hier die Freude an der Gestalt der Landschaft aufgeht, es zugleich unwiderstehlich zur Schilderung treibt und das Naturgefühl eine plastischere Durchbildung erlangt. Nun kann die Umgebung sich zum Ganzen eines Bildes zusammenfassen, eine Seele gewinnen und befreiend, beruhigend, veredelnd auf den Menschen wirken.

Am meisten verändert die neue Art im eigenen Kreise des Menschen. Vor allem entwickelt das Individuum ein leidenschaftliches Verlangen, alle seine Kräfte in Bewegung zu setzen und sie aufs äußerste anzuspannen; wo immer aber es sich bethätigt, da will es große Leistungen verrichten, eine staunenswerte Virtuosität erweisen. Auf diesem Boden entsteht der von allen öffentlichen Angelegenheiten abgelöste, sich in

freier geistiger Beschäftigung seinen Lebenskreis selbst gestaltende Privatmensch. Die stärkere Entfaltung des Individuellen aber ist aufs innigste verknüpft, ja bedingt durch eine klarere Erkenntnis der individuellen Art. Der Mensch beobachtet sich selbst wie andere genauer und liebt es, das Gesehene deutlich, ja drastisch zu schildern; die charakteristischen Züge von Personen, Ständen, Verhältnissen werden aufgesucht und scharfen Auges erfaßt; über dem Äußeren wird das Innere nicht vergessen, und die Zeichnung von Seelenbildern erreicht eine bewunderungswürdige Höhe. Hier wird der Mensch sich selbst objektiv; mit klarer und scharfer Reflexion will er, unter Zurückstellung der moralischen Probleme, seine Natur durchschauen und seine Leistungsfähigkeit ermessen. Mit solcher Selbsterkenntnis wird das Leben bewußter und kraftvoller, es wird in höherem Grade eigenes Leben und eigenes Werk.

Auch das gemeinsame Dasein mit seinen mannigfachen Verhältnissen erfährt eine Umbildung. Uberall wird ein Wirken zur Anmut, Schönheit, Behaglichkeit aufgenommen, überall das Dasein zum Kunstwerk gestaltet. Es verfeinern sich die Sitten, es erwacht eine Freude an der Schönheit und Reinheit des sprachlichen Ausdrucks, der gesellige Verkehr wird veredelt, die Feste verschmelzen die Kunst mit dem Leben; überall sieht sich das Individuum zur Erweisung seiner Kraft, Geschicklichkeit, Fertigkeit aufgerufen. Hier entsteht die gebildete Gesellschaft, in welcher der Einzelne sich frei bewegt und nach dem gilt, was er zur Unterhaltung und Ergötzung beiträgt. Die Unterschiede der Geburt verblassen dabei, die Stände gleichen sich aus; um so mehr schließt sich der Kreis der Gebildeten gegen die Draußenstehenden ab, und es beginnt eine innere Scheidung der Menschheit in zwei Welten, ein Quell schwerer Verwickelungen und doch eine unumgängliche Notwendigkeit.

Völlig verändert ist auch der Anblick des Staates: wir sehen hier den modernen Kulturstaat aufsteigen mit seiner Richtung auf die weltlichen Interessen, seiner unbegrenzten Machtfülle, seinem Anspruch, alle Verhältnisse zu beherrschen. Das Staatsleben wird ganz auf den Boden der Erfahrung gestellt und all der unsichtbaren Zusammenhänge entkleidet, in welche das Mittelalter es gestellt hatte; nun ist der Staat nicht mehr ein Stück einer weltumfassenden göttlichen Ordnung, nun begreift er nicht mehr wie ein großer Organismus die Individuen als seine Glieder, hier „giebt es kein Lehnswesen im nordischen Sinne mit künstlich abgeleiteten Rechten“ (Burckhardt). Sondern die Staatswesen werden kunstvolle Mechanismen in der Hand

großer Individuen oder auch Aristokratien, sie sollen möglichst Hervorragendes leisten und erreichen. Ein heißer Durst nach Macht, Erfolg, Ruhm im sichtbaren Dasein drängt die sittliche Beurteilung als ein bloßes Vorurteil zurück; ein MACCHIAVELL formuliert in seinen harten Sätzen nur, was die Praxis seiner Zeit beherrscht, die „Staatsraison“ rechtfertigt im Bewußtsein dieser Zeit auch die verruchtesten Handlungen. Aber zugleich schreitet die Technik des Staatslebens mächtig vorwärts. Wo alles Streben auf die Bewältigung der faktischen Verhältnisse gerichtet ist, da verlangt die Thätigkeit die genaueste Kenntnis des eigenen Vermögens; so entspringt im Italien der Renaissance die Statistik. Ferner wird nicht nur die innere Verwaltung verbessert und in ein System gebracht, auch die Beziehungen nach außen erlangen viel mehr Reflexion und Kunst; Italien, vornehmlich Venedig, ist die Heimat einer „auswärtigen“ Politik. Bis in die einzelnen Zweige hinein wirkt solche Erhebung zu technischer Gestaltung. So wird jetzt der Krieg zur Kunst und zieht alle Erfindungen in seinen Dienst, im Festungsbau werden die Italiener die Lehrer von ganz Europa; nicht minder hebt sich die Durchbildung des Finanzwesens; mit großem Eifer wirkt ferner der Staat zur Hebung der allgemeinen Wohlfahrt, für Gesundheit und Behagen des täglichen Lebens, der Städteanlagen u. s. w. Dabei verflicht sich überall mit der Lust am Schaffen die Reflexion, mit der Leistung das Räsonnement, die Kritik, die Beschreibung. Namentlich wird Florenz mit seinen großen Bewegungen zugleich die Heimat der politischen Doktrinen und Theorien.

Wie auf politischem Gebiet die Entwickelung von Kraft und Technik die moralische Beurteilung weit zurückdrängt, so ist dem Moralischen überhaupt der Boden der Renaissance nicht günstig. Nicht als ob es an Erweisung edler und humaner Gesinnung und an sittlich verehrungswerten Persönlichkeiten gefehlt hätte. Sie sind in reicher Fülle vorhanden. Aber es fehlen zusammenhaltende sittliche Mächte, die dem Individuum mit sicherer Überlegenheit entgegentreten, einen Zwang gegen seine Neigungen üben und es über seinen natürlichen Stand hinausheben könnten. Vielmehr bleibt alles auf die individuelle Art mit ihrer Zufälligkeit gestellt. Eine von Haus aus edle Anlage kann sich bei der herrschenden Freiheit zu schönster Blüte entfalten, aber es ist auch freier Platz für Kraft- und Gewaltmenschen grauenhafter Art, für Bestien in Menschengestalt, die das Verbrechen wie eine Kunst betreiben. Der Durchschnitt bietet ein merkwürdiges Nebeneinander von Höherem und Niederem, von Edlem und Gemeinem in derselben Persönlichkeit; offenbar fehlt eine sitt-

liche Erziehung, und es bleibt das moralische Benehmen unter vorwiegendem Einfluß der Naturanlage; sobald sich die Moral der Natur entgegenstellt, wird sie als ein von draußen auferlegter Druck empfunden und leicht als ein bloßer Wahn verworfen, der die volle Entwickelung der Kraft lähmt und an einer objektiven Behandlung der Dinge hindert.

Am ehesten übt ein Gegengewicht gegen niedere Begierden das Verlangen des Individuums nach Ruhm und Unsterblichkeit, oder doch nach einem Geschätztsein in seinem Kreise: das moderne Ehrgefühl. Aber diese Antriebe gehen von Haus aus mehr auf den Schein als auf die Substanz des Guten und können leicht statt der Sache ihrer Karikatur dienen. In Wahrheit ist die moralische Atmosphäre der Renaissance durch und durch verdorben, und es kann alle Schönheit und Reinheit der Kunstleistungen nicht den moralischen Abgrund verdecken, der sich vor dieser Zeit eröffnet, und den schließlich auch sie selbst zu empfinden beginnt. Dieser Mangel an moralischer Kraft machte die Renaissance durchaus unfähig, dauernd die Führung der Neuzeit zu übernehmen; nicht erst die Reformation und die Gegenreformation haben sie daran gehindert.

Die Religion verdankt der Renaissance ein enges Bündnis mit der Kunst und damit eine Befestigung ihrer Stellung im modernen Leben. Aber die allgemeine Stimmung der Renaissance ist der Religion wenig günstig. Das Volk lebt in dumpfem Aberglauben fort und empfängt eine stärkere Anregung fast nur durch die magischen Elemente der Religion, durch das Heidnische, das sich auf christlichem Boden forterhält. Die mittleren und höheren Stände verbinden eine starke Antipathie gegen das Thun und Treiben der Kirche mit einer Akkommodation an die kirchlichen Gewalten; auch können sie sich der Wirkung jenes Magischen nicht entziehen und möchten namentlich für den Todesfall der Sakramente nicht entbehren. Im Grunde ist die Gesinnung durchaus weltlich, und es sind vornehmlich die Weltangelegenheiten, wofür die Religion etwas leisten soll. Aber der feurige Lebensdrang und das Verlangen, Ruhm und Größe in diesem Dasein zu erreichen, läßt auch den Widerstand der Dinge schwer empfinden und richtet die Gedanken auf das Schicksal und sein geheimnisvolles Walten. Man möchte, wenn ein Eingreifen versagt ist, wenigstens im voraus wissen und sich danach einrichten; so ist die im Grunde ungläubige und skeptische Zeit stark durchsetzt von Schicksalsglauben, Astrologie, ja Zauberwesen. Gegenüber solchem Durchschnitt entwickeln freilich hochgesinnte Naturen und auserwählte

Kreise eine edlere und tiefere Religion, eine Religion um ihrer selbst willen. Hier erhebt sich das Streben über alle sichtbaren und endlichen Formen, die Idee einer universalen Religion keimt auf, das freudige Lebensgefühl der Renaissance verklärt sich wohl zu einem, Theismus und Pantheismus umschlingenden Panentheismus, der den Menschen zu unendlichem Leben erhöhen will, indem er ihn dem Göttlichen näherbringt. Fruchtbare Anregungen für das moderne Gedankenleben sind von hier ausgegangen. Aber so wohlthuend und anziehend das Bild einzelner Persönlichkeiten ist, auch bei ihnen wirkt eine Religion nicht sowohl der sittlichen Erneuerung als der bloßen Weltanschauung; die christlichen Grundprobleme der Sünde und der Erlösung verschwinden vor der spekulativen und ästhetischen Betrachtung des Weltalls und der davon erhofften Erweiterung des Seins. Daher mußten die Anhänger der Reformation in Italien vereinzelt bleiben. Wohl haben diese Einzelnen mit besonderer Kraft eine freiere und universalere Denkart vertreten und dafür Gut und Blut zu opfern verstanden. Aber zu größerer Wirkung kamen sie nur fern von ihrer Heimat; eine allgemeine religiöse Bewegung zu erzeugen, war der Boden der Renaissance mit seinem Ideal der Kraft und Schönheit keineswegs geeignet.

Nun können wir zu den hauptsächlichsten philosophischen Lebensanschauungen der Renaissance übergehen. Eine kurze Fassung darf dabei genügen, da diese Epoche im Gebiet reinen Denkens keine Leistungen ersten Ranges, keine schöpferisch neue Tiefen eröffnenden Persönlichkeiten bietet, sondern die Bewegung noch in schwankender Mitte zwischen Altem und Neuem verbleibt. Aber dafür erscheint eine reiche Fülle mannigfacher Gestalten; es ist schon eine Beschränkung, wenn wir drei Hauptrichtungen als die wichtigsten hervorheben und Systeme der kosmischen Spekulation, der menschlichen Lebenskunst, der technischen Bewältigung der Natur in ihren besten Vertretern darzustellen suchen.

b. Die kosmische Spekulation. Nikolaus von Kues und Giordano Bruno.

Ihren reinsten philosophischen Ausdruck findet die Renaissance in den Systemen der kosmischen Spekulation, deren Beginn Nikolaus von Kues, deren Höhe Giordano Bruno bildet, jener noch dem Mittelalter mannigfach verwachsen, dieser voll des Bewußtseins einer neuen Zeit, jener als Kardinal eine gefeierte Größe der Kirche, dieser von ihr als Ketzer verfolgt und verbrannt.

Diesen Denkern ist namentlich eigen die Wendung von den inneren Problemen des Menschen zum großen All, die Hoffnung, durch die Einigung mit ihm ein weiteres und wahreres Leben zu gewinnen, die Forderung, das Engmenschliche aufzugeben, um dafür die Unendlichkeit der Dinge einzutauschen. Einen so hohen Wert besitzt aber das All nicht in seinem sinnlichen Befunde, sondern als ein Ausdruck des göttlichen Seins; so hat die Hingebung daran einen religiösen Hintergrund und empfängt aus ihm eine seelische Wärme. Ein Zusammenhang mit dem Neuplatonismus und der Mystik ist einleuchtend, namentlich ist mit ihnen gemeinsam die Begründung alles Wesens der Dinge in Gott, dem absoluten Sein. Aber dieser Gedanke nimmt jetzt eine neue und entgegengesetzte Richtung. Eine weltmüde Zeit hatte aus jener Begründung der Welt in Gott den Antrieb gezogen, rasch von der bloßen Folge zum Ursprung aufzusteigen und sich von dem bunten Spiel der Erscheinungen auf die Einheit des ewigen Grundes zurückzuziehen; ein lebensfrohes Geschlecht entnimmt daraus vielmehr die Aufforderung, sich näher mit der Welt zu befassen und unbefangen ihrer Fülle zu erfreuen, da in allem das Göttliche wohnt und aus allem entgegenscheint. Vornehmlich gewinnt durch solche Beziehung auf Gott die Welt eine Einheit, eine allumspannende Harmonie, ein inneres Leben.

Nikolaus von Kues (1401—1464), deutscher Abkunft, aber den geistigen Zusammenhängen Italiens angehörig, steht noch halb im Mittelalter, doch wagt sich das Neue schon kräftig genug hervor, um große Bewegungen einzuleiten. Die Jenseitigkeit Gottes und die dualistische Fassung seines Verhältnisses zur Welt bleibt noch in Geltung. Aber wo die Spekulation sich kräftiger entfaltet, da strebt sie nach einem wesentlichen Zusammenhange beider. Die Welt enthält dasselbe Sein zur Vielheit entwickelt, was in Gott Eins ist. „Was ist die Welt anderes als die Erscheinung des unsichtbaren Gottes, Gott anderes als die Unsichtbarkeit des Sichtbaren?“ Das Geschaffene ist nicht plötzlich in der Zeit entstanden, es war vor seinem Erscheinen in unsichtbarem Vermögen ewig bei Gott. Gott wirkt nicht durch Mittelglieder, etwa die Ideen, sondern er ist unmittelbar durch alles thätig, er allein ist „Seele und Geist“ der ganzen Welt. Als Erweisung des unendlichen Seins kann die Welt keine Grenze haben. Aber da sie zugleich der göttlichen Einheit entsprechen muß, so wird sie in aller Grenzenlosigkeit einen Zusammenhang besitzen. Einen solchen sucht Nikolaus, indem er sie sowohl, in enger Verflechtung ästhetischer und mathematischer Begriffe, als ein harmonisch

gefügtes Kunstwerk versteht, als auch sie in eine Stufenfolge verwandelt, die vom Kleinsten zum Größten ununterbrochen aufsteigt. Hier wie da bleibt in dem Streben zum Ganzen die Eigentümlichkeit des Einzelnen gewahrt, ein jedes hat seinen festen Platz und seine Aufgabe im Ganzen. „Kein Ding ist leer oder unnütz im Grunde der Natur. Denn jedes hat seine eigene Thätigkeit. Jede Vielheit verknüpft sich in harmonischer Ordnung zur Einheit, gleichwie viele Töne Eine Harmonie erklingen lassen und viele Glieder Einen Körper bilden. Der belebende Geist einigt den ganzen Körper und durch das Ganze die Glieder und Teile.“ Ja es erscheint hier schon die gewöhnlich Leibniz zugeschriebene Lehre, daß zwei Dinge einander nie völlig gleichen können, da sie sonst in Eins zusammenfallen würden.

Besonders aber wächst das Einzelwesen dadurch, daß es kein bloßer Teil des Ganzen bleibt, sondern unmittelbar bei sich selbst, jedes in seiner Weise, die Unendlichkeit des Seins und alle Fülle der Dinge zu erleben vermag, weil „Gott durch alles in allem ist und alles in Gott ist“. Kraft des inneren Zusammenhanges mit dem göttlichen Grunde aller Wirklichkeit ist namentlich der menschliche Geist, der Mikrokosmos, ein „göttliches Samenkorn, das aller Dinge Urbilder in sich trägt“. Die Lebensbewegung erscheint von hier aus als eine Entfaltung weltumfassender Innerlichkeit, ein Weltwerden von innen her; es beginnt in diesen Zusammenhängen die Idee der Entwickelung im Sinne eines Fortschreitens aus sich selbst aufzutauchen. Allerdings sucht Nikolaus Gott keineswegs bloß von der Welt aus; für die religiöse Überzeugung steht obenan seine unmittelbare Erfassung bei sich selbst, die mystische Erhebung zum letzten Ursprung alles Seins. Das in Festhaltung des mittelalterlichen Gedankens, daß die Entwickelung (explicatio), als Auseinanderlegung der Einheit zur Vielheit, geringer ist als die Einwickelung (complicatio), welche alle Mannigfaltigkeit in ungeschiedener Einheit enthält. Es kann aber Nikolaus dem Leben in der Welt und der Bewegung von der Welt aus eine größere Bedeutung geben, weil jenes Leben hier nicht durch eine unveränderliche Kluft von Gott geschieden bleibt, sondern es sich ihm immer mehr nähern und dadurch auch im eigenen Wesen unaufhörlich wachsen kann. Es ist das Zusammentreffen ewigen und zeitlichen, unendlichen und endlichen Seins in uns, das unserem Streben eine Rastlosigkeit einflößt und uns zugleich die Gewißheit eines stetigen Weiterkommens giebt. So liegt die geschichtliche Wurzel der Idee eines unbegrenzten Fortschrittes in der Einsenkung religiöser, ja mystischer Ideen in unser Dasein.

Ein Verlangen nach dem unendlichen Sein erfüllt aber nicht nur den Menschengeist, sondern auch die Natur und versetzt auch sie in rastlose Thätigkeit. Nichts in ihr ruht, die Erde, bisher der feste Mittelpunkt des Alls, muß sich bewegen wie die anderen Weltkörper; ja nicht einmal das anscheinend Unbeweglichste, die Pole des Himmels, ist dem Wandel entzogen. Die Bewegung kann nie aufhören. Selbst der Tod steht im Dienst des Lebens, denn nichts Anderes ist er als die „Scheidung (separatio) zur Mitteilung und Vervielfältigung des Wesens".

Damit vollziehen sich große Wandelungen in den Grundbegriffen und in der allgemeinen Schätzung der Dinge. Die Bewegung und die Veränderung waren seit Plato mit starker Ungunst behandelt und mehr noch in den mittelalterlichen Stimmungen als ein unstetes Welttreiben gegen die ewige Ruhe in Gott tief herabgesetzt. Nun macht ein frischerer Lebensdrang sie wieder wertvoll und erfüllt mit ihnen auch das Thun. Zugleich steigt die Bedeutung der Welt. Da sie ihrer ganzen Ausdehnung nach auf Gott ruht und nach Gott strebt, so ist sie nirgends verächtlich; auch unsere Erde sei geschätzt, als die Wohnstätte des menschlichen Geistes.

Auch in der näheren Gestaltung der Thätigkeit erscheint bei allem Anschluß an die Vergangenheit deutlich eine neue Art. Nikolaus folgt dem Neuplatonismus und der Mystik in der Überzeugung, daß das Erkennen die Hauptkraft des Menschen bildet und in seinem Durchdringen bis zum tiefsten Grunde die Wesenseinigung mit Gott vollzieht. Unser Geist ist ein lebendiger Spiegel des Alls, ein Strahl des göttlichen Denkens. Aber die mystische Kontemplation des Unendlichen, in dem alle Gegensätze zusammenfallen, erfüllt ihn nicht gänzlich; auch die Mannigfaltigkeit der Dinge mit ihrem Leben zieht ihn an und entzückt ihn. Dabei verschmilzt das Verlangen nach Erkennen mit jener Idee eines endlosen Fortschrittes, und es wird zur Seele des Lebens ein Durst nach weiterem und weiterem Erkennen. „Immer mehr und mehr erkennen zu können ohne Ende, das ist die Ähnlichkeit mit der ewigen Weisheit. Immer möchte der Mensch, was er erkennt, mehr erkennen und was er liebt, mehr lieben, und die ganze Welt genügt ihm nicht, weil sie sein Verlangen nach Erkenntnis nicht stillt." In diesem Prozeß wächst das eigene Wesen des Geistes: „wie ein Feuer, das aus dem Kiesel erweckt ist, kann der Geist durch das Licht, das aus ihm strahlt, ohne Grenze wachsen". Mit solcher Erhebung des Geistes von einer fest abgeschlossenen zu einer beweglichen und ins Unendliche steigerungsfähigen Größe gewinnt

unsere Lebensarbeit einen gewaltigen Antrieb, das irdische Dasein aber eine Zukunft bei sich selbst, nicht erst in der Erwartung eines besseren Jenseits; lauter Annäherungen an eine neue Zeit und Denkart.

Über solchen Wandelungen sei nicht vergessen, daß Nikolaus zugleich sehr abhängig von der Scholastik bleibt, und daß seine Schriften zusammen mit großen Anregungen auch höchst phantastische Spekulationen, viel abenteuerliche Zahlensymbolik, sowie erbauliche Betrachtungen im Sinne der mittelalterlichen Heiligenverehrung enthalten. Auch ist, was zunächst als neu erscheint, oft bis in die einzelnen Begriffe und Bilder dem Neuplatonismus und der Mystik entlehnt. Und doch befinden wir uns an der Schwelle einer neuen Welt. Denn was in Wahrheit neu ist und auch das Alte erneut, das ist das veränderte Lebensgefühl, die Freude am Wirken und Schaffen, der Drang zur bewegten und schönen Welt, das ist mit Einem Worte die Grundstimmung der Renaissance.

Wer sich von Nikolaus zu Giordano Bruno (1548—1600) wendet, kann über die nahe Verwandtschaft beider Denker keinen Zweifel haben. Aber zugleich ist eine große Veränderung unverkennbar: das Leben hat sich weit mehr von der Religion zur Weltarbeit verschoben, die unmittelbare Anschauung und Empfindung wird weit stärker erregt. Zugleich erlangt das Neue ein stolzeres Selbstbewußtsein und eine größere Kraft der Abstoßung, es fühlt den Gegensatz zur alten Art und scheut sich nicht, den Kampf dagegen kühn, ja keck aufzunehmen. Was dabei an neuen Bewegungen und Stimmungen aufstrebt, das gewinnt einen festen Anhalt und eine anschauliche Bekräftigung durch das kopernikanische Weltsystem, welches Giordano mit ganzer Hingebung ergreift. Wiederum gewahren wir einen großen Einfluß der Astronomie auf die allgemeine Weltanschauung, ja das Lebensgefühl der Menschheit, zugleich aber einen großen Umschwung gegen die überkommene, tief eingewurzelte Art. Die Überzeugung von der Geschlossenheit des Weltalls und der durch alle Zeiten unverändert beharrenden Kreisbewegung der Weltkörper war seit Plato ein Hauptstück und eine Hauptstütze der Begreifung des Alls als eines von unwandelbaren Formen beherrschten, in sich selbst ruhenden Kunstwerks. Nun wird die neue Himmelslehre mit ihrer unendlichen Weite und unablässigen Veränderung des Alls zur Patin einer neuen Weltanschauung.

Bruno findet wie Nikolaus den Hauptinhalt des Lebens in der Richtung des endlichen Geistes auf das unendliche Sein. Auch bleibt er bei der kusanischen Vorstellung, daß in Gott einheitlich und unentfaltet ist, was die Welt, das sichtbare Sein, zur Vielheit entfaltet,

und giebt zugleich dem menschlichen Streben die doppelte Richtung eines Zurückgehens von der Erscheinung zum Wesen und eines Eingehens in das gotterfüllte Dasein. Aber es ist jetzt der Schwerpunkt des Ganzen weit mehr nach der Welt verlegt. Das Denken verweilt lieber bei dem Gott in der Welt als dem über ihr; ja die Beziehung auf Gott scheint oft nur ein Mittel, die Welt bei sich selbst zu erhöhen und zu einem Ganzen zusammenzuschließen. Die göttliche Wesenheit und Kraft ist innerhalb der Dinge wirksam, als innerer Künstler wird die göttliche Vernunft gepriesen. „Gott ist nicht über und außer den Dingen, sondern ihnen durchaus gegenwärtig, wie die Wesenheit nicht außer und über den Wesen, die Natur nicht außer den natürlichen Dingen, die Güte nicht außer dem Guten ist.“ Bei so viel größerer Bedeutung wird diese Welt der Hauptvorwurf der Wissenschaft, wie denn Bruno den Unterschied des gläubigen Theologen vom wahren Philosophen darin setzt, daß jener mit seiner Deutung die Natur überschreitet, dieser innerhalb ihrer Grenzen bleibt.

Bei solcher Annäherung Gottes an das Weltall übertragen sich auf dieses die Haupteigenschaften der spekulativen Gottesidee nach der Fassung des Kusaners: die Unendlichkeit und das Zusammenfallen aller Gegensätze. Auch Bruno wird zur Behauptung der Unendlichkeit durch einen spekulativen Zug getrieben: eine endliche Welt wäre Gottes nicht würdig, er muß alle Möglichkeit zur Wirklichkeit erheben. Aber dieser Zug erhält nun die kräftigste Unterstützung und Weiterführung durch das neue astronomische Weltbild; Bruno ist es, bei dem es zuerst seine umwälzende und erweiternde Macht bekundet; hier wirkt in vollster Frische, was später die träge Gewohnheit abgestumpft hat. Die bisherige Weltkugel mit ihrer Geschlossenheit wird als viel zu eng zerschlagen und zugleich die Vorstellung von einem räumlichen Jenseits über den Sternenkreisen aufgegeben. Ins Unendliche eröffnen sich Welten über Welten, alle voll Bewegung und Leben, alle Erweisungen des göttlichen Seins. Es erwächst eine stolze Freude an dem Freiwerden von der mittelalterlichen Enge, eine hohe Seligkeit an dem Miterleben der unermeßlichen, gotterfüllten Welt. Gegenüber ihrer Weite und Fülle sinkt der Sonderkreis des Menschen zu verschwindender Kleinheit; aus seiner Dumpfheit herauszutreten in den reinen Äther des Alls, das All mit „heroischer“ Liebe zu umfassen, das wird die Größe und die Seele unseres Daseins. In diesem Heroismus, diesem Entfalten höchster Kraft, diesem Anspannen des eigenen Wesens durch das Erfassen der Unendlichkeit liegt auch die echte Sittlichkeit, nicht in einem Entsagen, Sichducken und Kleinmachen.

Jene unendliche Natur hat auch innerlich eine andere und höhere Art als das menschliche Thun. Denn dies ist mitten im Suchen und bedarf dazu reflektierender Erwägung und zweifelnder Überlegung mit all ihren Mühen und Sorgen; das All mit seinem großen und sicheren Schaffen liegt über einer so unfertigen und ungewissen Lebensform, die höchste Ursache kennt kein Wählen und Schwanken, sie kann nur das Eine thun, was sie thut. So verschwindet hier der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit. Denn Notwendigkeit bedeutet hier keinen äußeren Zwang, sondern das Gesetz der eigenen Natur. Daher „ist nicht zu fürchten, daß wenn die höchste Ursache nach der Notwendigkeit der Natur handelt, sie nicht frei handle, im Gegenteil würde sie gar nicht frei handeln, wenn sie anders handelte als die Notwendigkeit und die Natur, vielmehr die Notwendigkeit der Natur verlangt“. So sieht der Mensch über sich und um sich ein wesenhafteres, den Verwickelungen seiner Art überlegenes Leben. Aber die Gedankenarbeit lehrt ihn sich dieses Allleben aneignen und alle Kleinheit ablegen.

Überhaupt erwacht ein energisches Streben, die Gegensätze, welche die nächste Betrachtung und Erwägung zeigt, im eigenen Reich der Welt zu überwinden; nach langer Spaltung streben endlich wieder die Dinge mit aller Kraft zusammen. Im All besteht nach Bruno keine Scheidung von Innerem und Äußerem, von Körperlichem und Geistigem. Denn nicht nur stammt das Eine wie das Andere aus derselben Wurzel, auch im unmittelbaren Dasein findet sich an jeder Stelle Geist, besitzt das Größte wie das Kleinste eine Beseelung, hat aber auch alles Seelenleben eine körperliche Existenz. Auch Form und Stoff gehören im Naturprozeß untrennbar zusammen, die Form wird nicht von draußen dem Stoff zugeführt, und der Stoff ist nicht jenes leere Vermögen, jenes „beinahe Nichts“, als welches ihn die Aristoteliker schilderten, sondern die Materie trägt die Form in ihrem Schoß und gestaltet sich von innen heraus. Darin eben ist die Natur der Kunst überlegen, daß diese einen fremden, jene einen eigenen Stoff behandelt, daß die Kunst um (circa) den Stoff, die Natur in ihm ist.

So zeigt sich die Natur als ein Reich des Lebens und der Kraft. Aber zugleich erhält und verjüngt sich die ältere Überzeugung von dem künstlerischen Zusammenhange des Alls; Leben und Schönheit scheinen, wie im Streben der Renaissance, so hier im Weltbilde ihres größten Philosophen geschwisterlich aufeinander angewiesen. Die Welt ist in aller ihrer Bewegung ein großartiges Kunstwerk, dessen Harmonie

über dem Unterschied und Streit der Teile liegt. Die Harmonie selbst verlangt eine Mannigfaltigkeit der Teile; denn „es giebt keine Ordnung, wo keine Verschiedenheit ist“. Es gilt nur, in dem Verschiedenen den Zusammenhang, in dem Vielen das Eine zu ergreifen und von ihm aus das Mannigfaltige zu verstehen; „es ist eine tiefe Magie, das Entgegengesetzte hervorlocken zu können, nachdem man den Punkt der Vereinigung gefunden hat“.

Die Wendung vom Teil zum Ganzen, vom kleinen Kreise zum großen All bedeutet zugleich eine Erhebung über alle Mißstände und Leiden des Daseins; wiederum wird vom Weltgedanken eine Versöhnung mit der Wirklichkeit erwartet. Im Kunstwerk des Alls erweist sich alles als förderlich, schön und vernünftig. „Nichts im Universum ist so geringfügig, daß es nicht zur Vollständigkeit und Vollkommenheit des Höchsten beitrüge. Ebenso ist nichts für einige und irgendwo schlecht, was nicht für andere und anderswo gut und das Beste wäre. So wird dem, der auf das All blickt, sich nichts Schlechtes, Böses, Unangemessenes darbieten; denn auch die Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit hindert nicht, daß alles das Beste ist, wie es von der Natur geleitet wird, welche wie ein Gesangmeister die entgegengesetzten Stimmen zu einem, und zwar dem allerbesten Einklang lenkt“. Als solche Vereinigung vollkommener Schönheit mit unendlicher Lebensfülle wird die Natur der wahre Gegenstand religiöser Verehrung. „Nicht in menschlichen Dingen mit ihrer Kleinheit und Niedrigkeit ist Gott zu suchen und zu verehren, — nicht in den elenden Mysterien der Römlinge (romanticorum vilia mysteria), — sondern in dem unverletzlichen Naturgesetz, in dem Glanz der Sonne, in der Gestalt der Dinge, welche aus dem Inneren dieser unserer Mutter Erde hervorgehen, in dem wahren Bilde des Höchsten, wie es sich sichtbar darlegt in dem Anblick der unzähligen Lebewesen, welche am Saume des einen unermeßlichen Himmels leuchten, leben, fühlen, erkennen und dem einen Besten und Höchsten zujauchzen“. Von solcher Verehrung der Natur als dem wahren Reiche Gottes war Bruno persönlich tief ergriffen, dahin war die ganze Kraft seines feurigen Gemüts gewandt, während ihm für die inneren Fragen des religiösen Lebens und zugleich für das Geschichtliche und Kirchliche der Religion aller Sinn fehlte. Es war sein Unglück, einer Zeit anzugehören, die so ganz unter dem Zeichen konfessionellen Streites stand.

Die Naturbegeisterung verschmilzt am engsten mit dem individuellen Lebensgefühl in der Lehre von den „Monaden“, der Annahme

kleinster, unter sich verschiedener, unteilbarer, unzerstörbarer Einheiten. Diese Einheiten sind nicht leere Punkte, sondern jede von ihnen hat „in sich das, was Alles in Allem ist“, jede hat teil am ganzen All, aber in eigentümlicher, unvergleichlicher Weise, jede dient durch ihre Lebensentwickelung der Vollkommenheit des Universums. Jede hat endlich die Gewißheit der Unvergänglichkeit. Denn was Leben und Tod heißt, sind nur Phasen in ihrem Sein, Auswickelung und Einwickelung, wie später ähnlich bei Leibniz. „Die Geburt ist die Ausdehnung des Centrums, das Leben das Bestehen des Kreises, der Tod die Zusammenziehung ins Centrum.“ Solche Unvergänglichkeit besagt aber nicht die Fortdauer gerade dieser Lebensform; die Unzerstörbarkeit des natürlichen Wesens ist etwas Anderes als eine persönliche Unsterblichkeit im Sinne des Christentums. Aber sie ist ein treuer philosophischer Ausdruck jenes hohen Lebensgefühles, das die Renaissance durchströmte und auch dem Individuum das Bewußtsein einer Unvergänglichkeit gab.

Zur Würdigung und Kritik dieser Gedankenwelt sei folgendes bemerkt. Äußerlich angesehen, kann hier der Mensch herabgesetzt scheinen, denn seine Kleinheit wird oft gescholten, und sein Kreis verschwindet vor der Unendlichkeit der Welt. Aber diese Unendlichkeit bleibt ihm nicht fremd und verschlossen, im Erkennen kann er sie sich aneignen und dadurch selbst ein unendliches Leben erringen, einer göttlichen Größe inne werden. So erwächst die Grundstimmung eines freudigen Heroismus. Die geistige Arbeit verhilft dem Menschen zu einem Weltwerden, die echte Wissenschaft befreit uns von der Enge eines dumpfen Traumlebens und erhebt uns zur Weite göttlicher Wahrheit.

Diese Lebensanschauung mit ihrer Verschmelzung von Denken und Phantasie ist einer starken Wirkung fähig, solange sie in unzerlegtem Gesamteindruck hingenommen wird. Aber ihren Inhalt zerlegen und prüfen, das heißt darin Probleme über Problemen entdecken. Die heroische Stimmung, die alles Leben ins Große spannt, glaubt die Ideale vor aller Verfälschung zu behüten durch eine Ablösung von der menschlichen Lage und eine Begründung im großen All; daß sie dabei thatsächlich aus den Erfahrungen des Menschen schöpft, mit jener Ablösung vom erzeugenden Grunde des Innenlebens aber die idealen Größen abschwächt und ins Abstrakte verflüchtigt, das entzieht sich dem Bewußtsein. Am deutlichsten ist diese Wendung bei der Religion. In großen Erschütterungen, Erfahrungen, Vertiefungen des Seelenlebens war sie erstarkt und hatte zugleich einen

charakteristischen Inhalt gefunden; wird jetzt jene Innerlichkeit aufgegeben und soll die Natur aus sich selbst das Göttliche entwickeln, so wird dies rasch verblassen und schließlich nur eine matte Stimmung erregen. Jener Kultus der Natur läßt sich begreifen als ein Reflex der ästhetischen Naturbetrachtung der Renaissance; an sich ist er ein haltloses und wunderliches Zwittergebilde.

Wie das Verhältnis der Welt zu Gott, so hat auch die Welt selbst an einem Widerspruche zu tragen: dem einer ästhetischen und einer dynamischen Naturbetrachtung. Die künstlerische Auffassung der Natur war in ihrer antiken Heimat mit einer Bindung alles Lebens an die Form und einer klaren Abgrenzung aller Größen verknüpft; nun wird die Selbständigkeit der Formen aufgegeben, und schrankenlos soll sich unendliches Leben entfalten, zugleich aber bleibt jene ästhetische Anschauung in allen Ehren, ja sie wird mit besonderem Eifer verkündet. Die Widersprüche sind demnach nicht sowohl überwunden als einfach nebeneinander gestellt; der Charakter einer Übergangszeit ist unverkennbar.

Das soll die Bedeutung der Befreiung und Belebung, die auch von der Gedankenarbeit der Renaissance ausgeht, nicht schmälern; es soll nur daran erinnern, daß wenn vieles gewonnen wird, auch manches verloren geht, und daß auch in dem Neuen die Phantasie den Gedanken noch weit mit fortreißt und uns mehr große Umrisse empfinden als deutliche Gestalten schauen läßt.

c. Die Lebenskunst des Individuums. Montaigne.

Die Befreiung des Individuums ist ein Hauptstück der ganzen Renaissance. Aber sie erhält eine verschiedene Gestalt bei den verschiedenen Nationen. In Italien hat die Bewegung mehr den Zug ins Große, Gewaltige, Dämonische; harte Konflikte mit der Umgebung sind hier unvermeidlich. Eine herabgestimmtere und flachere, aber auch maßvollere und liebenswürdigere Art bekommt sie in Frankreich in enger Verbindung mit dem französischen Volksgeist. Dort hatte das Individuum in überquellender Kraft mit der Unendlichkeit des Weltalls gerungen, hier gilt es namentlich eine Unabhängigkeit und Beweglichkeit innerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse; dort suchten die Gedanken gern eine Anknüpfung an den Neuplatonismns mit seiner Einigung von Gott und All und seiner Erhöhung des Menschen zum weltumspannenden Mikrokosmos, hier weiß man sich am nächsten dem Hedonismus, Epikureismus und Skeptizismus des späteren Altertums

mit ihrer Loslösung des Individuums von allen drückenden Fesseln und ihrer Verwandelung der Lebensarbeit in kluge Technik. Die Lebenskunst beherrscht hier alles Thun und verheißt das schönste Glück. Suchen wir einen typischen Vertreter dieser Bewegung, so kann es kein anderer sein als MICHAEL MONTAIGNE (1533—1592). Er hat „wenn nicht den Menschen überhaupt, aber den französischen Menschen dargestellt mit allen Zweifeln und Irrungen, die ihn bedrängen, den Genüssen, die ihm Freude machen, den Wünschen und Hoffnungen, die er hegt, seinem ganzen geistig und sinnlich angeregten Wesen“ (Ranke).

Das moderne Individuum, das seine Kräfte entfalten und sein Dasein genießen möchte, hat eine größere Lebenslust und Frische einzusetzen als das des späteren Altertums, aber es begegnet auch weit härteren Widerständen der Umgebung und Überlieferung; sollen alle absoluten Größen, alle starren Bindungen fallen und das Leben sich ganz von den dunkeln Tiefen der Weltprobleme in die klare und, wie es scheint, sonnenbeglänzte Oberfläche verlegen, so hat die Denkarbeit viel mehr zu thun; sie muß weit mehr Schutt aufräumen, um dem Individuum die volle Freiheit und Unbefangenheit zu erringen.

So gewinnt hier die Kritik und Polemik noch mehr Raum als im späteren Altertum: mit allen Waffen von Scharfsinn, Witz und Spott wird eine künstliche und verwickelte Kultur angegriffen, die das Individuum tausendfach einengt und am Gebrauch seiner Kräfte hemmt. Die Hauptwaffe dabei ist die Skepsis, eine Skepsis, die nicht mit der schweren Rüstung prinzipieller Erwägungen einherschreitet, sondern die sich geschickt mitten in das feindliche Heerlager versetzt und es in seinen eigenen Zusammenhängen auflöst.

Nach MONTAIGNE ist eine erstarrte und das Individuum mit absoluter Autorität bindende Kultur eine Gefahr und ein Unglück. Sie lenkt den Menschen von den eigenen zu fremden Dingen, von der Gegenwart in die Zukunft. „Wir sind niemals bei uns selbst, wir sind immer draußen.“ Wir wollen überall wohnen und wohnen daher nirgends; wir leben und haben kein rechtes Bewußtsein von unserem Leben. Zugleich ist das Leben künstlich geworden, „wir haben die Natur verlassen und wollen sie ihre Lektion lehren, sie, die uns so glücklich und sicher führte“. Nun durchdringt Unwahrheit und Heuchelei alle Verhältnisse, wir mühen uns am meisten um den Schein, „die ganze Welt treibt Schauspielkunst“ (nach PETRONIUS). Dabei macht die Verkettung mit fernen und fremden Dingen unser

Leben unruhig und sorgenvoll; wir können nicht mehr unbefangen genießen, nicht mehr uns leicht und frei bewegen. Auch erzeugen die raffinierteren Bedürfnisse gefährlichere Leidenschaften. So ist der Kulturmensch minder glücklich und minder gut als der Naturmensch mit der Einfachheit und Unmittelbarkeit seines Lebens.

Mit solchen Anklagen gegen die Kultur scheint Montaigne schon ganz die Bahnen Rousseaus einzuschlagen, und seine Schilderung des Übels stimmt in Wahrheit mit diesem bis auf den Ausdruck überein. Aber sein Heilmittel ist ein völlig anderes, harmloseres und zahmeres als das des großen Radikalen. Während dieser die ganze bisherige Kultur zerschlagen und von der Natur aus ein völlig neues Leben aufbauen will, begnügt Montaigne sich damit, den inneren Druck aufzuheben, mit dem die Kultur den Menschen belastet; er thut das durch die Aufweisung der Relativität aller ihrer Einrichtungen, die Zerstörung aller absoluten Satzungen. Äußerlich aber bleibt alles stehen, wie es sich findet; insofern hat der Relativismus eine durchaus konservative Natur. Das Individuum ist zufrieden, sich mit den überkommenen Mächten bequem abzufinden; nichts liegt ihm ferner als ihnen eine gewaltsame That entgegenzusetzen.

Jene Befreiung vom Wahn des Absoluten aber vollzieht die wissenschaftliche Reflexion sowohl durch eine Erschütterung der Grundlagen als durch eine Auflösung der einzelnen Behauptungen. — Die absolute Autorität hat ihre Hauptstütze in der Geschichte; die Wissenschaft untergräbt diese Stütze, indem sie die unermeßliche Mannigfaltigkeit und den unablässigen Wechsel der historischen Bildungen aufdeckt. Die Völker und Zeiten entfernen sich thatsächlich bis zum äußersten Gegensatz; was jenseit eines Flusses eine Pflicht dünkt, gilt diesseits als abscheulich; „es giebt nichts so Extremes, was sich nicht vom Gebrauch irgend welches Volkes aufgenommen findet“. Dabei zeigen alle Einrichtungen und Meinungen unablässige Schwankungen; nur deswegen scheint das zur Zeit Gültige sicher und unfehlbar, weil es die gegenwärtige und letzte Behauptung bildet. Wie läßt sich gegenüber solchen Thatsachen der jeweilige Befund als Ausfluß einer absoluten Vernunft verehren?

Auch brauchen wir uns nur ein wenig näher anzusehen, wie sich die Bildung geschichtlicher Größen vollzieht, um von ihrer Überschätzung geheilt zu werden. Die ersten Ursachen der Einrichtungen waren gewöhnlich ganz zufällige und geringfügige Anlässe; was aber einmal da war, spann sich in gedankenloser Gewohnheit weiter und wuchs schließlich zu einem Gegenstande blinder Verehrung; „die Ge-

setze erhalten sich in Kredit, nicht weil sie gerecht, sondern weil sie Gesetze sind. Das ist die mystische Grundlage ihrer Autorität, sie haben keine andere“.

Hat hier überall die wissenschaftliche Kritik den Wahn aufzudecken, so findet sie am meisten zu thun am überkommenen Stand der Wissenschaft selbst. Denn mit ihren starren Schulsystemen und ihrer toten Gelehrsamkeit, in ihrem „Pedantismus“ ist sie der Hauptherd alles autoritativen Gebarens, aller Unterdrückung freier Beweglichkeit. Gerade bei ihr aber läßt sich mit besonderer Anschaulichkeit zeigen, wie wenig ein mit so großem Gepränge und selbstgefälligem Dünkel auftretendes Wesen fördert. Die Schulwissenschaft streitet gewöhnlich um bloße Worte, sie wähnt in der Sache zu gewinnen, wo sie neue und verwickeltere Ausdrücke einführt, sie interpretiert die Interpretationen statt der Dinge und verliert diese immer weiter aus den Augen, indem sie über Bücher neue Bücher schreibt. Ein solches totes Wissen wandert von Geschlecht zu Geschlecht, ohne daß seine Vertreter mehr eigenen Nutzen daraus ziehen als Esel von den Säcken, welche sie weiter tragen; ja dieses Schulwissen muß den Menschen verdummen, indem es mit seinen leeren Allgemeinheiten und starren Formeln ihn gegen den unmittelbaren Eindruck der Dinge abstumpft. Hier hat die Skepsis eine große Aufgabe. Sie erschüttert aber jenes selbstbewußte Wissen hauptsächlich durch den Nachweis, daß selbst seine scheinbar einfache und sichere Grundlage, die sinnliche Wahrnehmung, unablässigem Irrtum unterliegt; auch die Unterschiede und Spaltungen der Individuen und Schulen dienen zur Abweisung einer gebietenden Wissenschaft dogmatischer Art. Ihrerseits wird die Skepsis nichts lehrhaft vortragen, sondern alles als Sache individuellen Geschmackes geben, immerfort die Probleme betreiben, nie sie abschließen, für nichts Bürgschaft übernehmen und sich allen Eindrücken offen halten.

Solche Überzeugungen enthalten einen allgemeinen Gedanken, aus dem sich das ganze Dasein eigentümlich gestaltet. Es ist die Behauptung, daß die Dinge nicht mit einem objektiven Gehalt und Wert auf uns wirken, sondern daß es unsere eigene Seele ist, in der sie sich spiegeln, die darüber entscheidet, was sie uns gelten und sind, die von sich aus den Gegenständen in der Aufnahme ihre Gestalt giebt. Die Seele aber ist keine andere als die des Individuums; daher wechseln mit den Individuen bunt die Bilder und Schätzungen der Dinge, dieselbe Sache zeigt dem Einen dieses, dem Anderen jenes Gesicht. Mit Anerkennung dessen wird es zu einer Thorheit, einer Erzdumm-

heit (quelle bestiale stupidité!), die eigene Meinung den Anderen als die maßgebende aufdrängen, ihre aber als falsch verdammen zu wollen. Wer die Subjektivität und die Relativität aller Überzeugungen und Einrichtungen durchschaut, der ist damit für die weitherzigste Toleranz gewonnen. Was für eine Individualität, eine Zeit, eine Lage gilt, das kann unmöglich für alle gelten.

Mit solcher inneren Wandelung des Lebensprozesses müssen sich alle überkommenen Größen und Güter umgestalten. Das Individuum kann nur urteilen nach seiner Empfindung; der Empfindung muß sich alles erweisen, was als wirklich, der Empfindung als angenehm darstellen, was als gut gelten soll. So entscheidet unser Eindruck über die Wahrheit, und das Ansichgute weicht dem Angenehmen und Nützlichen.

Damit gewinnt das Individuum das Recht einer freien Bewegung und eines selbständigen Urteils. Aber es verliert keineswegs allen Zusammenhang mit seinesgleichen. Denn der Mensch lebt einmal in Gemeinschaft und unter dem Einfluß früherer Zeiten; solches Miteinanderleben ergiebt einen gewissen Durchschnitt von Überzeugungen und Einrichtungen, der durch die Gewöhnung weiter wirkt. Daraus erklärt sich manches, was bei oberflächlicher Betrachtung rätselhaft bleibt und oft aus dunklen Tiefen einer inneren Natur abgeleitet wird. So vor allem das Gewissen mit seinen scheinbar absoluten Geboten; „die Gesetze des Gewissens, welche nach gewöhnlicher Behauptung aus der Natur entspringen, entspringen vielmehr aus der Gewohnheit; indem jeder die um ihn gebilligten und angenommenen Meinungen und Sitten in innerer Verehrung hält, kann er sich nicht davon losreißen ohne Vorwurf, noch sich danach richten ohne Billigung“.

Aber die Überzeugung, daß nur eine äußere Thatsächlichkeit, nicht eine innere Notwendigkeit, die gemeinsamen Lebensformen hervorbrachte, verhindert keineswegs eine friedliche, ja freundliche Stellung zu ihnen. Unser eigenes Befinden fährt am besten, wenn wir den überkommenen Gebräuchen und Meinungen folgen, die einmal unsere Umgebung und unseren Lebenskreis bilden. Unser freier Anschluß, nicht irgend welcher Zwang, läßt uns an ihnen festhalten. Zu den gesellschaftlichen Einrichtungen wird auch die Religion gerechnet und auch gegenüber ihrem geschichtlichen Befunde ein konservatives Verhalten empfohlen. Als beste Partei gilt die, „welche die alte Religion und die alte Staatsordnung des Landes festhält“. So hatte es guten Grund, wenn Montaigne auf seiner großen Reise vom Papst

empfangen wurde und sein Werk die Billigung des heiligen Officiums erhielt.

Nach solchem Wegfall aller Hemmungen kann das neue Leben seine Eigentümlichkeit voll und frei entfalten. Es wird hier vornehmlich zur Lebenskunst, es gilt die rechte Nutzung aller Lagen, die geschickte Anpassung an den Augenblick, ein vivre à propos.

Bei aller Freiheit und Beweglichkeit fehlen aber diesem Leben nicht durchgehende Züge charakteristischer Art. — Wenn die Lust als eigenes Behagen (plaisir) des Individuums das höchste Gut bildet, so wird es thöricht und unmöglich, sich das Wohl eines anderen Wesens zur Aufgabe zu setzen. Aber man braucht deshalb keineswegs gleichgiltig gegen die Anderen zu werden; die eigene weichgestimmte und wohlwollende Natur drängt zu einem freundlichen Benehmen gegen die ganze Umgebung. Es entwickelt sich von da aus ein Streben nach Humanisierung aller Verhältnisse, nach Aufhebung harter Einrichtungen, z. B. grausamer Strafen, der Tortur u. s. w. Auch die Tiere, ja selbst die Bäume sind schonend zu behandeln. Auch empfiehlt das Bewußtsein der Relativität alles Menschlichen und des gleichen Rechtes aller Individuen eine milde Beurteilung alles fremden Thuns, eine weitgehende Toleranz gegen Menschen und Dinge. Damit entfernt sich Montaigne weit von seiner Zeit mit ihren schroffen Gegensätzen und leidenschaftlichen Kämpfen.

Eine Hauptregel glücklicher Lebensführung bildet das Maßhalten; in nichts Anderem besteht die Tugend. Diese ist daher keine strenge Herrin, welche das Leben in Fesseln schlägt, sondern sie will dem menschlichen Glück dienen, indem sie uns recht genießen lehrt; ein Entsagen wird sie nur verlangen zu Gunsten einer größeren Lust. So hat sie ein durchaus heiteres und fröhliches Antlitz. Jenes Maßhalten empfiehlt in allen Verhältnissen die goldene Mittelstraße; denn nicht ein kühner Hochflug, sondern eine Beschränkung auf das Genügende gewährt die besten Aussichten auf Glück. Übergroße Güter können uns nur beschweren.

Ferner verlangt das Glück eine einfache und natürliche Lebenshaltung; alle echte Freude und Tüchtigkeit entwickelt sich in engem Anschluß an die Natur. So beginne das Streben von den einfachsten Eindrücken und Empfindungen, auch bei der moralischen Bildung; „Schmerz und Lust, Liebe und Haß sind die ersten Dinge, welche ein Kind fühlt; kommt die Vernunft dazu, so verbinden sie sich mit ihr: das ist die Tugend“. Dabei erscheint — hier wohl zuerst — die Maxime, welche später so viel Bewegung hervorrief, nicht in alles

Geschehen einzugreifen, sondern die Natur gewähren zu lassen (laissons faire un peu la nature). „Sie versteht ihr Geschäft besser als wir.“

Je mehr sich dieses Leben von den Tiefen des Alls zurückzieht, desto wertvoller wird der gesellige Verkehr mit den Menschen. Die Einsamkeit wird energisch abgelehnt, der Verkehr mit den Mitmenschen erscheint als die reichste Quelle der Freude, die Wechselwirkung von Mensch zu Mensch bildet die Hauptbewegung des Lebens. Aber diese Wechselwirkung bleibe freier Art; mag man sich in seinen Gedanken stets mit den Menschen beschäftigen, man soll nicht jeden Augenblick ihrer physischen Nähe bedürfen. Auch ist es klug, alle festen Verpflichtungen, alle bindenden Verhältnisse zu meiden; „die Weisheit selbst würde ich nicht geheiratet haben, wenn sie mich gewollt hätte“.

Ein besonders hervorstechender Zug dieser Lebensführung ist ihre große Leichtigkeit, ihre Heiterkeit und Fröhlichkeit. Namentlich im Kontrast zu der gewaltigen Schwere und Tiefe, welche die Reformation der Lebensarbeit gab, ist dieses Leichtnehmen aller Dinge höchst charakteristisch. Das Leben wird scheinbar von dem drückenden Alp der Vergangenheit und der Verwickelung der Weltfragen gänzlich befreit; durch die Verlegung in den Verkehr mit der sinnlichen Umgebung gestaltet es sich zu einem freien und bunten Spiel an der Oberfläche; in diesem Spiel regen und rühren sich alle Kräfte, und es ergießt ihre unablässige Bewegung eine heitere Freude über das ganze Dasein. Alle Probleme verlieren ihre Härte; auch den schärfsten Angriffen nimmt ein liebenswürdiges Naturell die verletzenden Spitzen.

Es ist leicht ersichtlich, worin die Bedeutung dieser Lebensanschauung und Lebenskunst besteht, aber auch, wo ihre Schranke liegt. Sie wirkt zu freier Bewegung des Individuums und zu unbefangener Hingebung an die Gegenwart; der erste Eindruck der Dinge wird frisch empfunden und lebendig wiedergegeben, die Last des Lebens verringert, von der Unmittelbarkeit des Daseins aus eine Reaktion gegen den Druck der geschichtlich-gesellschaftlichen Umgebung geübt. Im besonderen gelangt in solchem Streben eine Hauptseite des französischen Naturells zur Entwickelung: kein Volk hat eine so starke Neigung, mit dem Wust und Schutt veralteter Überlieferungen aufzuräumen, das Leben in die unmittelbare Gegenwart zu stellen, sich dem jeweiligen Augenblick hinzugeben und alle Schwingungen der Zeiten mit der Resonanz beweglichster Empfindung zu begleiten, die zugleich eifrig nach klarem Ausdruck strebt. So sind die Franzosen ein Indikator der jeweiligen Strömungen und

Stimmungen des Kulturlebens geworden, sie sind das Volk, das, nicht nur in äußeren Dingen, die Mode macht. Zugleich ist von hier aus eine ausgebildete Lebenskunst mit ihrer Verwandelung des Daseins in ein heiteres Spiel, mit einer freien und frohen Beweglichkeit des Individuums ein unentbehrliches Stück des modernen Lebens geworden. Von MONTAIGNE aber läßt sich in allen diesen Beziehungen sagen, daß „der eigentümliche Genius der Nation sich in ihm wiederfindet" (RANKE).

Aber es ist die Frage, ob das, was einen gewissen Durchschnitt des Lebens befriedigt, das Letzte und Ganze sein darf. Und das ist doch die Absicht MONTAIGNES. Dagegen erheben sich sofort alle Bedenken, die schon der alte Epikureismus hervorrief; sie sind durch die dazwischenliegende Erfahrung der Menschheit noch gesteigert. Augenscheinlich fehlt dieser Lebensführung alle Produktivität; auch kann sie nur bestehen bei einem leichtherzigen Optimismus, gegen Elend und Bosheit hat sie keine Waffen. Ihre Stärke, die Dinge leicht zu nehmen, wird zur Schwäche, sobald große und ernste Angelegenheiten in Frage kommen; ja wenn ihre spielende und bequeme Art die letzten Probleme unserer geistigen Existenz zur Sache des gesellschaftlichen Geschmackes, der bloße Laune und Mode macht, so ist nur ein Schritt zu leichtfertiger und zerstörender Frivolität. Es ist wahrlich kein Glück für eine Nation, wenn jene heitere, aber flache Lebensführung das Ideal vieler wird, und eine skeptisch-epikureische Weisheit nicht nur über zeitliche, sondern auch über ewige Dinge entscheidet.

d. Das neue Verhältnis zur Natur und ihre technische Bewältigung. Bacon.

Bei BACON (1561—1626) läßt sich schon zweifeln, ob er noch den Zusammenhängen der Renaissance oder schon der Aufklärung angehört. Denn der gewaltige Lebensdrang ist bei ihm augenscheinlich schon in energischer Klärung begriffen. Aber im Ganzen angesehen, wirkt das Neue bei ihm mehr in dem Alten, als daß es sich einen selbständigen Boden und eine durchgebildete eigene Art schüfe; der Denker ist noch größer in kühnem Entwurf als in fruchtbarer Arbeit; auch ihn treibt eine hochfliegende Phantasie, giebt seinen Ideen bei aller inneren Kühle einen Zug ins Große und Gewagte und durchflicht seine Darstellung unablässig mit glanzvollen Bildern; er ist auch in der Wirkung mehr ein anregender als ein führender Denker. So glauben wir ihn noch zu den Übergangserscheinungen der modernen Welt rechnen zu sollen.

Seine Arbeit beginnt mit einer einschneidenden Kritik der Zeitphilosophie, einem völligen Bruch mit der geschichtlichen Überlieferung. Die Überzeugung ist ganz erfüllt von dem ungenügenden Stande des Wissens, der keine Einsicht in die Dinge und keine Macht über ihre Kräfte verleiht. Was wir an vermeintlichem Wissen besitzen, ist bloßes Schein- und Wortwissen, ist unfruchtbarer und toter Art. Und das die Frucht jahrtausendlanger Arbeit! Wie könnten wir bei solcher Erkenntnis den gepriesenen Autoritäten, namentlich dem Aristoteles, noch in üblicher Weise huldigen? Auch insofern ist ein Hangen am Alten thöricht, als in Wahrheit nicht jene früheren Zeiten, sondern wir selbst als alt gelten dürfen, da wir die Erfahrungen der Jahrhunderte nutzen können. Schien sonst in der Überlieferung eine bewährte Vernunft zuzufließen, so erwachen jetzt Zweifel daran, ob sie uns überhaupt die besten Leistungen der Vergangenheit übermittelt. Denn die Zeit gleicht einem Fluß, der Leichtes und Aufgeblasenes (inflata) mit sich fortführt, Schweres und Gewichtiges aber zu Boden sinken läßt. So gilt es eine Befreiung von aller geschichtlichen Autorität, ganz von neuem ist die Arbeit anzufangen und lediglich mit den Mitteln der lebendigen Gegenwart zu bestreiten. So ein großer Umschlag im Verhältnis zur Geschichte; war man vordem geneigt, die Vergangenheit blind zu verehren, so neigt man jetzt zu blinder Verwerfung, so erscheint jetzt die Gegenwart als die allbeherrschende Höhe.

Gewiß hat ein so schroffer Bruch mit der Vergangenheit etwas Verwegenes, und nicht selten ist gegen Bacon der Vorwurf einer pietätslosen Neuerungssucht erhoben. Wer sich jedoch unbefangen auf den Boden jener Zeit versetzt, wird anders urteilen. Hatte man sich einmal überzeugt, daß der bisherige Weg nicht zum Ziele führte, so mußte die tiefeingewurzelte, alle Verhältnisse bis in die Elemente durchdringende Tradition zu einer ungeheuren Last, einer unerträglichen Hemmung werden; Männer von starkem Wissensdrange und lebhaftem Temperament mußten die erste und wichtigste Bedingung einer Wendung zum Besseren darin erkennen, diese Last abzuschütteln. Es ist leicht, die Geschichte zu würdigen, wenn man eine völlige Freiheit gegen sie erlangt hat; wie aber wäre eine solche Freiheit erreichbar ohne ein Hindurchgehen durch eine entschiedene Verneinung, einen schroffen Bruch? Dieser Bruch aber kann nicht ohne Affekt und Leidenschaft erfolgen; wer sein Dasein erst erstreiten muß, wird selten gerecht sein.

Aber wie werden wir über die früheren Zeiten hinauskommen?

Offenbar lag die Schuld nicht an einem Mangel geistiger Kraft, denn an genügender Begabung fehlte es jenen wahrlich nicht. Es kann nichts anderes als die Art des Verfahrens, die Methode sein, welche die Vorgänger in die Irre führte; alle Arbeit war vergeblich, weil sie von Haus aus falsche Wege einschlug. So ist nur von der Entdeckung und Ausbildung einer neuen, richtigeren Methode ein besseres Gelingen, ein Ende der unendlichen Mühsal zu hoffen.

Woran es aber bisher fehlte und was an Neuem zu verlangen ist, das läßt sich kurz zusammenfassen, es handelt sich im Grunde um eine einzige große Wendung. Früher hat der Mensch, statt die Dinge willig aufzunehmen und sich ihrer Wahrheit unterzuordnen, sich selbst zum Mittelpunkt gemacht und die ganze Unendlichkeit der Welt in seinen engen Kreis hineingezogen. Nach den unmittelbaren Empfindungen und Interessen des Menschen wurde alles gedeutet und der unermeßliche Reichtum der Dinge in ein künstliches Netz menschlicher Begriffe und Formeln eingesponnen; Trugbilder menschlicher Vorurteile umgarnten so sehr die Arbeit, daß die Fähigkeit einer unbefangenen Aufnahme der Dinge gänzlich verkümmerte. Eine solche Art der Forschung wollte rasch fertig sein und zur Ruhe kommen, so schloß man ab, wo eben erst begonnen war; allgemeine Sätze wurden keck gewagt und wie unbestreitbare Axiome festgelegt, mit der Entwickelung ihrer Konsequenzen wähnte man ein Verständnis der Wirklichkeit zu gewinnen. In Wahrheit ergab ein solches subjektives und deduktives Verfahren nicht eine Erklärung der Natur (interpretatio naturae), sondern nur ein Vorwegnehmen des Geistes (anticipatio mentis); es mußte immer tiefer in die Irre führen, je weiter es um sich griff. Und wenn die Dinge dem Menschen ihre wahre Natur so ganz verschlossen, so war eine Macht über sie auf diesem Wege erst recht nicht erreichbar; mit ihren Formeln und Abstraktionen blieb die Schulwissenschaft gänzlich unfruchtbar für das Leben.

Wenn jetzt nach langer schmerzlicher Irrung der Fehler klar durchschaut wird, so ist zugleich der Weg zur Wahrheit bezeichnet: es gilt eine engere, eine unablässige Berührung mit den Dingen, es gilt die Ausbildung eines objektiven und induktiven Verfahrens, es gilt die Befreiung der Forschung von allem Anthropomorphismus. Zu solchem Zwecke sind alle mitgebrachten Begriffe und Lehren auszutilgen und der Geist wie eine leere Tafel den Dingen entgegenzubringen. Wir können die Natur nur bezwingen, wenn wir ihr zunächst völlig gehorchen. So ist durch den ganzen Verlauf der Arbeit

alle Willkür des Subjekts, ja alles eigene Zuthun des Geistes fern zu halten, der Geist nie sich selbst zu überlassen, sondern die Sache möglichst durch die eigene Bewegung der Dinge, möglichst mechanisch (velut per machinas) zu verrichten. Aus solchem Grundstreben entwickelt sich eine neue Art der Forschung. Ihr Beginn liegt durchaus bei den einzelnen Eindrücken, als den noch unverfälschten Mitteilungen der Dinge; diese Basis gilt es breit und sicher zu legen; hier müssen wir klar und vollständig sehen, wo möglich mit Hilfe von Instrumenten, indem diese die Beobachtung sowohl verfeinern als der subjektiven Schätzung entziehen; dann gilt es langsam und vorsichtig, Schritt für Schritt tastend, unter steter Variation der Beobachtung und geschickter Auswahl entscheidender Fälle, zu allgemeinen Sätzen aufzusteigen, dabei unablässig zurückzublicken und mißtrauisch alles Ergebnis immer von neuem an den Thatsachen zu prüfen, auch nicht zu einem systematischen Abschluß zu eilen und damit ein ferneres Wachstum abzuschneiden, sondern die Fragen offen und das Denken in frischem Fluß zu halten.

Dabei ist alles Schlußverfahren reichlich durch das Experiment zu unterstützen, das die Natur, welche sonst wie ein Proteus den Händen des Menschen entschlüpft, festhält und zur Antwort zwingt. Wenn wir so mit unermüdlicher Geduld und strenger Selbstkritik fortarbeiten, so wird sich schließlich auf sicherer Basis eine gewaltige Pyramide des Wissens erheben.

Gegen dieses baconische Verfahren ist viel eingewandt und das nicht ohne Grund. Die Thätigkeit des Geistes läßt sich nicht so gänzlich eliminieren, die Arbeit schichtet sich nicht so leicht zusammen, sie verlangt beherrschende Richtlinien, die ohne Phantasie und ohne Hypothese aus dem Chaos der Erscheinungen nun und nimmer heraustreten. Auch werden hier die Erscheinungen noch zu fertig nach dem Eindruck hingenommen, es fehlt die eindringende Analyse, der vor allem die moderne Forschung ihre Größe verdankt. Andererseits wandelt Bacon noch in den Bahnen der Scholastik, wenn er nicht sowohl zu einfachsten Kräften und Gesetzen, als zu allgemeinen Formen und Wesenheiten der Dinge vordringen möchte. Aber mag in dem allen das Technische der Leistung noch so angreifbar sein, das Ganze des Strebens enthält eine große und bedeutsame Wendung. Die Empfindung der Kleinheit des Menschen ist mit voller Stärke erwacht, und zugleich ein Durst nach einem Leben mit den Dingen, ja mit der Unendlichkeit des Alls; dafür gilt es eine Befreiung von eingewurzeltem Wahn, einen Kampf des Menschen gegen sich selbst,

der nicht ohne Opfer gelingen kann. Nicht nur in die Weite wächst damit das Leben, es scheint durch die Berührung mit den Dingen allererst von bisheriger Schattenhaftigkeit zu voller Wirklichkeit aufzusteigen. Mit solcher Befestigung aber muß sich ein sicheres und stolzes Kraftgefühl inmitten aller Unterordnung entwickeln.

Es muß das um so mehr, als bei Bacon die Forschung keineswegs bloß auf die reine Erkenntnis ausgeht, sondern zugleich eine technische Herrschaft über die Natur erstrebt; „das wahre und echte Ziel der Wissenschaften ist kein anderes, als das menschliche Leben durch neue Erfindungen und Mittel zu bereichern“; von hier ist das charakteristische Wort in Umlauf gekommen, daß Wissen Macht ist. Nur deshalb diente der Mensch so gehorsam, um den Dingen ihr Geheimnis abzulauschen und sie damit sicher in seine Gewalt zu bekommen. Indem solche Herrschaft unser Vermögen weiter und weiter ausdehnt, die Naturkräfte gewissermaßen zu Gliedern unseres Leibes macht, die unserem Willen gehorchen, steigert sie ins Unermeßliche unseren Lebensprozeß und damit unser Glück. So liegt das Gelingen unseres Lebens hauptsächlich an der wissenschaftlichen Erkenntnis und ihrer Wendung zur Technik.

Aus solchem Gedankengange erwächst ein enthusiastischer Preis der Erfindungen; sie sind „gleichsam Neuschöpfungen und Nachahmungen der göttlichen Werke“, die Erfinder aber Mehrer des Reiches der Menschheit und Eroberer neuer Provinzen, als solche weit überlegen den kriegerischen Eroberern, welche nur ein Volk und das auf Kosten anderer bereichern. Wie eine einzelne Erfindung das Leben verändern kann, zeigen die Buchdruckerkunst, das Pulver, der Kompaß; denn ohne sie gäbe es nicht die litterarische Entwickelung, das Kriegswesen, den Welthandel der Neuzeit. Wie viel mehr ist zu erwarten, wenn das, was bisher Sache eines glücklichen Zufalls blieb, methodisch und systematisch angegriffen, wenn eine universale Methode des Erfindens ausgebildet und in gemeinsamer Arbeit betrieben wird. Denn sicherlich enthält der Schoß der Natur noch viel Wertvolles verborgen, ein großer Haufe von Empfindungen ist noch übrig; so verspricht die Erhebung des Zufalls zur Kunst eine durchgängige Erhöhung des Lebens. Mit der Begeisterung eines Sehers erschaut Bacon einen neuen Kulturstand und drängt mit glühendem Eifer zu seiner Verwirklichung. Als ein rechter Seher erwartet er diese bessere Zukunft weniger von andauernder Arbeit, als von einem großen sofortigen Umschwung.

Mit dieser Fassung der Hauptaufgabe kommt ein neuer Geist

in das Leben, der sich in mannigfachsten Wirkungen bekundet. — Die Pyramide des Wissens aufzubauen und das ganze Dasein durch Erfindungen umzuwandeln, kann nicht das Werk eines Einzelnen sein, es bedarf einer Verbindung vieler Kräfte, es bedarf, wenngleich die Gegenwart die Hauptwendung bringt, zur Ausführung der Kette der Geschlechter, ohne eine Summierung der einzelnen Leistungen ist das hohe Ziel unerreichbar. So wird hier die Wissenschaft aus einer Sache des Individuums zur Sache der Menschheit; der Einzelne kann nur wenig thun, er muß sich bereitwillig dem Ganzen unterordnen und einfügen, das die Ansammlung vollzieht; „viele werden vorüberziehen, und die Wissenschaft wird wachsen". So entspringt aus der Neugestaltung der Wissenschaft ein bedeutsames ethisches Element.

Mit allen diesen Entwickelungen bestärkt sich die Hochschätzung der Methode, von der Bacons Arbeit ausging. Nur ein der Zufälligkeit der Individuen überlegenes, auf objektiver Notwendigkeit ruhendes Verfahren sichert einen Fortgang der Arbeit und verbindet die einzelnen Kräfte zu einer Gesamtleistung; zugleich vermag es die Unterschiede der Individuen auszugleichen und auch ein schwächeres Vermögen zu kräftigen. Denn „an sich geringe und untaugliche Gaben werden bedeutend, wenn sie in rechter Weise und Ordnung verwandt werden". Ein Lahmer auf rechter Straße kann einen Läufer außerhalb des Weges überholen. Die Methode scheint sich hier völlig von den Personen abzulösen und nach der Art einer Maschine mit unbedingter Zuverlässigkeit ihr Werk zu verrichten. Augenscheinlich beginnt hier jene Überschätzung der Methode und Unterschätzung der Persönlichkeit, welche im modernen Leben viel Irrung hervorgerufen hat. Aber alle Überspannung hebt das Berechtigte, das Unentbehrliche des Grundgedankens nicht auf. Die Entwickelung des modernen Geisteslebens war nicht möglich, ohne daß die Arbeit in ihren eigenen, inneren Notwendigkeiten einen festen Halt und eine sichere, die Individuen zusammenhaltende Richtung gewann: das aber ist der echte Kern jenes Verlangens nach Methode.

Nicht minder charakteristisch als die eigene Gestaltung der Wissenschaft ist ihre Stellung im Ganzen des Lebens. Sie erscheint durchaus als der beherrschende Höhepunkt, als die Seele der Kulturarbeit, der neue Stand der Dinge gilt als das „Reich der Philosophie und der Wissenschaften", das neue intellektuelle Zeitalter verkündigt sich schon mit voller Deutlichkeit. Den Grundstock aller Wissenschaft bildet aber die Naturwissenschaft. Sie ist die „große Mutter" und

die Wurzel alles Erkennens, von der sich nichts losreißen darf, ohne zu verwelken; sie liefert thatsächlich die Begriffe und Normen für alle Forschung. So erfolgt schon hier jene Gleichsetzung von Natur und Welt, von Naturwissenschaft und Wissenschaft überhaupt, die das Geistesleben der Neuzeit oft in zu enge Bahnen gedrängt und bei scheinbarer Befreiung in Wahrheit einen schweren inneren Druck erzeugt hat.

Dieses Wissen samt dem technischen Aufschwung, den es mit sich bringt, giebt dem ganzen Leben einen eigentümlichen Anblick und eine entsprechende Stimmung. Nun gewinnt der Mensch eine große Aufgabe und eine bedeutende Zukunft auch auf dem Boden der Zeit, nun wird er hier voll beschäftigt, nun muß sich, da die Arbeit aus eigener Kraft vorwärts schreitet, ein starkes Selbstbewußtsein und zugleich eine freudige Grundstimmung entwickeln. Nicht über das Elend des Menschen will der Denker klagen, sondern lieber bei den großen Männern und ihren Werken, „den Wundern der menschlichen Natur“, verweilen, einen Kalender menschlicher Triumphe möchte er anlegen. Wohl erachtet er für die Wissenschaft ein zu großes Vertrauen schädlich, besonders aber warnt er vor zu geringem Mut und einem raschen Verzweifeln. Wie sehr hat sich hier das Streben von der Befangenheit und Ängstlichkeit des Mittelalters entfernt!

Dabei sei nie vergessen, daß der Mensch in aller Größe der Leistung streng gebunden bleibt, gebunden an die entgegenstehende Welt, die allein seine Kraft anspannt und sein Leben von dumpfer Enge zu lichter Weite erhebt, von schattenhafter Einbildung zu echter Wirklichkeit führt. Wie der Einzelne an das Ganze der Menschheit, so wird diese an die Welt der Dinge gekettet, der Lebensprozeß nimmt diese Beziehung als eine wesentliche und notwendige in sich auf und erhält mit solchem Streben zu einer Wahrheit der Dinge wiederum ein ethisches Element.

Aber dieses ethische Element tritt nicht selbständig heraus, es steckt lediglich in der auf naturwissenschaftlicher Einsicht und technischem Geschick ruhenden Kulturarbeit. Diese aber wird beherrscht von dem Gedanken der Leistung und des Erfolges; die Entwickelung einer reinen Innerlichkeit wird nicht aufgegeben, aber sehr zurückgedrängt. Das erscheint in der Behandlung aller einzelnen Gebiete. So hat Bacon über die Religion glänzende Sätze — von ihm stammt z. B. das Wort, daß in der Philosophie ein oberflächliches Kosten vielleicht zum Atheismus treibe, ein tieferes Schöpfen aber

zur Religion zurückführe —, aber sein Hauptzug geht nach einer Scheidung von göttlichen und menschlichen Dingen, von Glaube und Wissen; diese hat den Vorteil, der Forschung alle Störung durch religiösen Fanatismus fern zu halten. — In der Moral besagt es eine bedeutende Wendung, daß sie nicht von der Religion und Theologie, sondern von der menschlichen Natur aus begründet wird, aber zu großer Tiefe dringt die Behandlung nicht vor, und die Untersuchung verweilt weniger bei den letzten Zielen, als bei den Mitteln und Wegen der Arbeit. Bacon spricht von einer „Kultur" des Geistes (cultura animi) und steht dabei so unter dem Einfluß des Bildes, daß er auch von einem „Landbau" (georgica) des Geistes reden kann. — Ein Stück der Kulturarbeit bildet auch das Recht; der Gedanke einer absoluten Wahrheit und eines absoluten Wertes weicht dem der Nützlichkeit. Das Glück der Bürger bildet das wahre Ziel der Gesetze, ihre Fassung sei klar und bestimmt, ihre Handhabung erfolge, mit möglichstem Ausschluß aller Willkür und Unsicherheit, aus den Interessen der lebendigen Gegenwart. — Auch in der Erziehungslehre überwiegt das Technische das Moralische; sonst hätte Bacon schwerlich das Schulwesen der Jesuiten als Muster empfohlen. Charakteristisch ist endlich die Geringschätzung der Kunst und aller schönen Form. Nicht die Schönheit der Dinge, sondern ihr Sachgehalt und ihr Nutzen sollen das Ziel des Strebens bilden. So hat die Darstellung keinen selbständigen Wert, aller Schmuck dünkt überflüssig, ja schädlich. Thatsächlich giebt Bacon seine Gedanken in sehr durchgebildeter und feingeschliffener Form, er trifft oft so prägnante Ausdrücke, daß die Jahrhunderte sie treulich festgehalten haben; seine Darstellung quillt aus vollster Frische der Empfindung und gewinnt durch den großen Kontrast des Ja und Nein, der hier die Arbeit durchdringt, ein dramatisches Leben. Alles zusammen macht Bacon zu einem der größten Meister des wissenschaftlichen Stils, er vor allem hat diesem Stil eine eigentümlich moderne Färbung gegeben. Um so bemerkenswerter ist die Gleichgiltigkeit gegen die Form, welche seine utilitaristische Theorie zur Schau trägt.

So überschreitet auch sonst bei Bacon oft die thatsächliche Entwickelung den Rahmen der naturwissenschaftlich-technischen Lebensführung. Aber diese allein giebt eine beherrschende Hauptlinie; nur was in sie einschlägt, verbindet sich zu gemeinsamer Wirkung.

Bacons Größe und Verdienst besteht darin, ein dringliches Bedürfnis des modernen Lebens zu siegreichem Durchbruch und klassischer Formulierung gebracht zu haben. Er entwickelt eine hinreißende Bewegung vom abstrakten Begriff zur unmittelbaren Anschauung, von einer Weisheit der Worte zur Erkenntnis der Dinge, von der Enge der Schule zu einem allgemeinen Kulturleben, vom isolierten Subjekt zu einem festen Zusammenhange mit den Dingen; er verflicht das menschliche Dasein enger mit der umgebenden Welt; er steht mit dem allen an der Spitze des modernen Realismus. Wie sehr seine Leistung einem Verlangen der Zeit, einem Durst nach Anschauung und Wirklichkeit entgegenkam, das zeigt besonders die Umwälzung der Erziehungslehre im 17. Jahrhundert (Comenius), die in unverkennbarem Zusammenhange mit Bacon steht.

Daß Bacon trotzdem in dem Ganzen seiner Denkart eine Übergangserscheinung bleibt, wird gerade in seiner Lebensanschauung klar. Einmal fehlen hier noch manche Zweifel, in deren Überwindung die Aufklärung ihren eigentümlichen Charakter entwickelte; das naive Weltbild wird in seinem Grundgefüge unbedenklich hingenommen. Dann aber erscheinen widersprechende Strömungen ohne einen Versuch der Ausgleichung. Beim Denken und beim Handeln hat der menschliche Geist eine völlig entgegengesetzte Stellung zur Wirklichkeit. Im Erkennen erscheint er als völlig leer und machtlos gegenüber den Dingen, im Handeln wächst er über den Befund weit hinaus und macht die Dinge zum Werkzeug seiner Kraft. Aber was ist innerlich angesehen das Subjekt, das durch die Ausdehnung seines Vermögens über die Natur so gewaltig erregt wird, welchen letzten Zwecken dient jene Steigerung der Macht? Darauf hat Bacon keine Antwort. So gewinnt bei ihm das Leben keinen Inhalt, seine Tiefe bleibt leer inmitten alles leidenschaftlichen Dranges und aller glänzenden Erfolge. Der unheimliche Typus einer Verbindung genialer Arbeit und leerer Persönlichkeit ist schon hier deutlich erkennbar.

Demnach gelangt Bacon noch zu keinem reinen Abschluß, wie überhaupt nicht die Denker der Renaissance; mag er mit seiner frischen Energie und seinem freudigen Glauben zur Einführung einer neuen Zeit viel beigetragen haben, es sei nicht vergessen, daß wir uns auch bei ihm noch nicht im hellen Licht, sondern erst in der Morgendämmerung des aufgehenden Tages befinden.

2. Die Aufklärung.

a. Die allgemeine Art der Aufklärung.

Wie die Aufklärung zusammen mit der Renaissance den Aufbau der Neuzeit vollzogen hat, so verbindet ein gemeinsamer Charakter beide Epochen. Hier wie da ein Zug zum Weltall, eine Lust und Freude am Leben, ein Trieb zu wirken und zu schaffen, eine Versetzung des Daseins in Aktivität, ein Verlangen nach Macht und Herrschaft über die Dinge; hier wie da kein Mühen um dunkle Tiefen, sondern ein Suchen des Wesens im Wirken, ein Verlangen nach unbegrenzter Entfaltung aller Kräfte. Aus solchem Lebensdrange quillt ein fester Glaube an die Macht der Vernunft in der Wirklichkeit; selbst das Feindliche empfindet man mehr als einen willkommenen Reiz zur Anspannung der Kraft denn als eine lähmende Hemmung. So eine durch und durch freudige, stets zur Thätigkeit bereite Lebensstimmung.

Aber innerhalb dieser Gemeinschaft entfernen sich die Epochen von einander bis zu vollem Gegensatz; diesen Gegensatz muß deutlich vor Augen haben, wer die innere Bewegung der Neuzeit verstehen will. Die Renaissance ist die Jugend der Neuzeit, mit der Aufklärung beginnt der Stand der Reife. Dort mehr Einsetzen des ganzen Wesens in ungeschiedener Einheit, ein kühnes Walten der Phantasie, ein Zug des Schaffens zum Heroischen; hier mehr Sonderung und Klärung gegenüber der Außenwelt wie bei sich selbst, mehr ruhige Energie, genaues Abwägen, eine Wendung zu eindringender und fruchtbarer Arbeit. Dort die volle Frische des ersten Eindrucks, mehr impulsives Handeln, oft auch ein wirres Durcheinander; hier ein Verlangen nach regelrechter Begründung, strenger Ordnung, systematischem Zusammenhange. Dort der Mensch die Welt keck ergreifend und unbefangen Wirkungen mit ihr austauschend, ein leichtes Überströmen von hier nach dort, eine monistische Denkart; hier ein schärferes Auseinanderhalten, ein Fixieren von Unterschieden, ein Herausstellen von Gegensätzen, eine dualistische und dichotomische Denkart. Dort ein Streben nach großen Zusammenhängen, hier ein Zerlegen in kleinste Elemente; dort ein Überwiegen der Synthese, hier der Analyse. Dort die Natur vom Größten bis ins Kleinste beseelt und voller Geister, die nicht bloß als schöne Gestalten entzücken, sondern auch als düstere Unholde quälen; hier die Natur entseelt, in kleinste Elemente aufgelöst und unwandelbaren Gesetzen unterworfen, damit aber in einen Mechanismus verwandelt, dessen durchsichtiges Räderwerk keine Magie und keinen Zauberspuk duldet.

Der tiefe Unterschied reicht auch in die Verzweigung des Thuns. Dort erscheint die Moral als etwas von draußen Auferlegtes und wird daher leicht dem ungestümen Lebensdrange des Kraftmenschen zur lästigen Fessel; hier wird sie in das eigene Wesen des Menschen aufgenommen und in ein Mittel der Lebenserhöhung verwandelt. Dort herrscht in der Politik das große Individuum mit seinem Verlangen nach Macht und Herrschaft; hier treibt die Aufdeckung ein und derselben Vernunft in allen Menschen zur Anerkennung einer Selbständigkeit und eines gleichen Rechtes aller Individuen. Die philosophische Überzeugung hat dort am meisten Beziehung zum Neuplatonismus, hier zum Stoicismus. Völlig verschieden ist endlich das Verhältnis zur Geschichte. Die Renaissance giebt sich vorwiegend als eine Wiedererneuerung älterer Lebensformen, und auch die thatsächliche Leistung verschlingt untrennbar Altes und Neues; die Aufklärung stellt das Leben in eine zeitlose Gegenwart der Vernunft und entwickelt damit einen schroffen Gegensatz zu aller geschichtlichen Überlieferung und geschichtlichen Lebensführung.

In dem Ganzen ihres Seins erscheint die Renaissance lebensvoller, thatsächlich ist die Bewegung und auch die Leistung gewaltiger in der Aufklärung. Hier wie da hat das Leben die Richtung auf die Welt, und es gilt alle Weite des Daseins dem Menschen zu unterwerfen; hier wie da ist auch eine gewisse Scheidung des anfänglichen Zusammenseins erfolgt, sind Mensch und Welt ein Stück auseinandergetreten. Aber in der Renaissance bleibt noch so viel Verwandtschaft zwischen beiden Seiten, daß sie sich leicht wieder zusammenfinden, und daß im künstlerischen Schaffen aller Gegensatz ausgeglichen, die Wirklichkeit in einen vollen Besitz des Menschen verwandelt scheint. In der Aufklärung dagegen ist der Gegensatz bis zu scheinbar unüberwindlicher Schroffheit gesteigert, die Natur scheidet alles Geistige aus und gewinnt in ihrem eigenen Sein eine volle Autonomie, zugleich wird die Seele von aller Beziehung nach außen abgelöst und bei sich selbst konzentriert; so scheinen die beiden Seiten der Wirklichkeit einander mit unversöhnlicher Feindschaft abzustoßen. Wenn trotzdem der Mensch nicht auf die Welt verzichten kann, sondern in ihrer Aneignung die Freude seines Lebens, den Kern seiner Arbeit findet, so entsteht eine ungeheure Verwickelung; sollen Welt und Seele wieder zusammenkommen, so müssen sie gegen den ersten Anblick wesentlich verändert werden, und das Hauptmittel, diese Verwandelung herzustellen und durchzusetzen, wird die Wissenschaft. Sie sucht, wie näher erhellen wird, vornehmlich dadurch eine Wiedervereinigung

zu erreichen, daß sie im Seelenleben selbst zwischen einer kleinmenschlichen und einer kosmischen Art scheidet, diese aber zum großen All in eine feste Beziehung setzt. Das zusammen ergiebt weit mehr Mühe und Sorge, es verlangt eine eindringendere Arbeit, mehr kritische Besinnung und scharfe Abgrenzung, als der naivere Lebensstand der Renaissance sie besaß. Alles in allem bietet diese ein frischeres und glänzenderes, die Aufklärung ein ernsteres und gehaltvolleres Leben.

Schon das erklärt, daß der erste Eindruck leicht der Aufklärung ungünstig ist; das 19. Jahrhundert ist gegen sie besonders ungerecht, weil es im Gegensatz zu ihr seine eigene Art entfaltet hat und aufrecht erhält. Auch pflegt ihm jene nicht gegenwärtig zu sein in der frischen Kraft ihres Aufsteigens, sondern in der Verflachung, welche die Ausbreitung über den Durchschnitt des Lebens mit sich bringt. Auch die Aufklärung findet ihre richtige Würdigung erst aus ihren geschichtlichen Zusammenhängen. Von hier aus erscheint sie nicht als ein verstandesmäßiges, altkluges Räsonnement über die Dinge, sondern als ein ernsthaftes Ringen des ganzen Menschen um eine Wahrhaftigkeit seines Lebens; die Bewegung gegen das Mittelalter erreicht hier zuerst eine volle Selbständigkeit, die Renaissance aber dünkt mit aller ihrer Fülle und Beweglichkeit von hier aus ein chaotisches und unerträgliches Durcheinander; das Hauptanliegen ist demgegenüber volle Klarheit, Konsequenz, Einfachheit, man will die Wirklichkeit in ihre Elemente zerlegen, sie bis zum Grunde durchsichtig machen, um ihre ganze Wahrheit zu ergreifen und ihre Kräfte mit Sicherheit zu beherrschen.

Eine derartige, auf klare Einsicht gegründete Bewältigung der Dinge war nicht zu erreichen ohne ein Beisichselbstsein und einen festen Stammbesitz des Geistes; so war denn die Aufklärung mit aller Kraft bemüht ihm das zu sichern; sie hat in ihrem Hauptzuge eifrigst darzuthun gesucht, daß er nichts Leeres, keine tabula rasa ist, daß er vielmehr eine feste Natur, einen sicheren Schatz von Wahrheit und damit das Maß aller Dinge in sich trägt; diese Natur braucht er nur klar und kräftig zu entwickeln, um den Dingen als Herr entgegenzutreten und alle Wirklichkeit in sein Eigentum zu verwandeln. Aus der Vernunft, die ihm innewohnt, kann er ein „natürliches“ Recht, eine „natürliche“ Moral, eine „natürliche“ Religion unabhängig von aller Überlieferung entwickeln, er kann aus jener Vernunft eine Kritik an dem überkommenen Stande der Dinge üben, alles Vorhandene zur Rechenschaft aufrufen, ausscheiden, was ihr widerspricht, verbinden

und erhöhen, was zu ihr stimmt. So wird alle Kraft zu männlicher Arbeit aufgeboten, der Menschengeist scheint nun erst in das Stadium der Mündigkeit eingetreten, er unternimmt einen Kampf mit dem nächsten Dasein, das einen weiten Abstand von der Vernunft zeigt; er entwickelt, in innerem Aufbau, aus jener vernünftigen Natur gegenüber dem kirchlichreligiösen ein universalgeistiges Lebenssystem und verändert damit das Dasein bis in alle Verzweigung. Dieses Lebenssystem ist später hart angegriffen und an fast allen einzelnen Stellen durchbrochen worden. Als Ganzes aber ist es bis heute nicht besiegt, weil alle Umwandelungen und Erneuerungen immer noch kein neues Lebensganze hervorgebracht haben. Ein System aber ist nur durch ein System zu besiegen.

Blicken wir ferner auf Einzelnes, wie wohlthuend berührt der Ernst der Arbeit, der freudige Glaube an die Macht des Guten, der Enthusiasmus für die Menschheit, die uns überall aus der Aufklärung entgegenscheinen! Wie viel verdanken wir ihrem unermüdlichen Eifer für die Humanisierung der allgemeinen Verhältnisse, die Milderung harter Gesetze, die Hebung der Bildung und Erziehung u. s. w., wie viel ihrem durchdringenden Verstande für die Befreiung von wüstem Aberglauben, der die geistvolle Renaissance so verunziert! Wahrlich, wir urteilen oft nur deshalb so hart über die Aufklärung, weil unser Leben den besten Teil ihrer Arbeit in sich aufgenommen hat.

Solche Anerkennung der Aufklärung braucht nicht blind zu machen gegen ihre Schranken und Irrungen. Auch wer gegen das Grundstreben, die Vernunft zunächst bei sich selbst zu konzentrieren und sie dann gegen die Welt in den Kampf zu führen, nichts einzuwenden hätte, muß zugestehen, daß die Ausführung viel zu leicht und rasch genommen wurde, daß zugleich das Leben in Verengungen und Verneinungen geriet, die schließlich zur Starrheit und Flachheit führen mußten. Die Vernunft schien dem Kraftgefühle und der optimistischen Stimmung der Aufklärung im Grunde der Seele schon vorhanden, eine im wesentlichen gute, in jedem Menschenwesen unmittelbar vorhandene Natur bedurfte nur der Freilegung, um sich mit überlegener Kraft zu entfalten und auch die umgebenden Verhältnisse zur Vernunft zu lenken; schwere innere Verwickelungen wurden hier nirgends empfunden. Damit ward manches überflüssig, was bis dahin unentbehrlich schien. War jeden Augenblick in jedem Individuum die Vernunft zu ergreifen, so bedurfte es keiner mühsamen Erziehung durch die Geschichte, so verlor die Geschichte allen höheren Wert; zugleich entfiel eine innere Bindung des Einzelnen an die Gemein-

schaft, die Gesellschaft sank zu einem bloßen Mittel für die Zwecke der Individuen. Auch verhinderte jener Optimismus jedes tiefere Verständnis der überkommenen religiösen Lebensordnung; in allen diesen Punkten mußte die Aufklärung um so mehr in eine leidenschaftliche Opposition geraten, je selbstbewußter sie ihre Eigentümlichkeit entfaltete.

Ja die Verengung reicht noch weiter bis in das innerste Gewebe des Lebens. Die Aufklärung suchte den festen und letzten Punkt, den Grundbestand der Wirklichkeit, in demjenigen, was unmittelbar dem Bewußtsein gegenwärtig war; das im Bewußtsein Erste galt ihr als der tiefste Kern der Sache; das war zugleich eine Überspannung des Menschen und ein Verschließen weiterer Tiefen. So wird der Aufklärung zum Ganzen der Seele das Denken und Erkennen, zum Ganzen der Welt die seelenlose Natur. Das Vorstellungsreich und das räumliche Sein bilden miteinander das Ganze der Wirklichkeit; die Arbeit unterliegt bald einem Intellektualismus, bald einem Naturalismus; beides zusammen erzeugt keine selbständige Innenwelt.

Solche Verneinungen und Verengungen mußten mit ihrer Durchbildung und Ausbreitung immer schroffer werden und schließlich einen starken Rückschlag hervorrufen. Aber gegenüber allem Problematischen und Verfehlten der näheren Ausführung erhält sich eine große und bleibende Bedeutung des Grundstrebens; auch die schärfste Kritik sollte nicht vergessen, wie viel die Aufklärung zur Befreiung und Belebung des menschlichen Daseins gewirkt hat, und wie tief sie auch heute noch in uns allen steckt.

Der Übergang von der Renaissance zur Aufklärung erfolgt nicht plötzlich und stoßweise; sind sie beide doch nur verschiedene Phasen desselben modernen Lebensdranges. So fehlt es nicht an merkwürdigen und anziehenden Übergangserscheinungen, in denen Altes und Neues zusammentrifft und sich große Leistungen eng mit phantastischen Gebilden verschlingen. Unter diesen Erscheinungen steht obenan Kepler (1571—1630). Die jugendliche Stimmung der Renaissance, die Hoffnung, mit Einer kühnen That das Geheimnis der Welt zu enträtseln und den Zugang in das Innerste der Natur (penetralia naturae) zu erzwingen, steht noch in voller Kraft, eine große Phantasie treibt das Lebenswerk des Mannes, und es wird zum Leben und Welt beherrschenden Begriff die Schönheit. Aber zugleich waltet ein unermüdliches Streben nach Exaktheit; die inneren Kräfte werden aus der Natur weiter und weiter verdrängt, die Unterschiede der Dinge

gestalten sich quantitativ, die Mathematik soll die Natur nicht in bloßen Symbolen ausdrücken, sondern präzis erkennen lassen; auch verhindert alle Hochschätzung des Geistes als des Urquells des Erkennens nicht eine unbefangene Würdigung der Erfahrung und eine peinliche Beobachtung des Kleinen; stolzen Bewußtseins kann der Forscher rühmen, daß ihm das Nichtverachten von 8 Längeminuten den Weg zur Reform der ganzen Astronomie gezeigt habe. Phantasie und Forschung, Künstlerisches und Mathematisches reichen sich hier die Hand im Begriff der Weltharmonie; diese Idee blieb ihm keine unfruchtbare Spekulation, sondern sie wirkte als stärkste Triebkraft zu den Entdeckungen, die seinen Namen unsterblich machen.

Galilei (1564—1641) dagegen versetzt uns schon auf den Boden der Aufklärung; die Phantasie hat hier das wissenschaftliche Gebiet der exakten Forschung völlig abgetreten, und es sind zugleich die seelischen Elemente gänzlich aus der Natur entfernt. Im allgemeinen gewinnt im 2. und 3. Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts die neue Richtung zusehends an Kraft und Selbständigkeit; 1625 erscheint das Hauptwerk von Hugo Grotius, das nicht nur das Naturrecht als System begründet, sondern überhaupt mit besonderer Energie die Denkart einer neuen Welt ausspricht. Dieselbe Gesinnung bekundet sich um jene Zeit mit deutlichen Zügen auch in Frankreich und England. Ein neuer Geist ist im Erwachen, es fehlt nur noch ein großer Denker, um ihm zu vollem Selbstbewußtsein und zum Siege für das Ganze des Lebens zu verhelfen. Ein solcher Denker erschien in Descartes.

b. Die grofsen Denker der Aufklärung.

α. Descartes.

Descartes bietet nur vereinzelte Äußerungen über das Befinden und die Aufgaben des Menschen; trotzdem darf er auch in unserer Darstellung nicht fehlen. Denn seine Philosophie ist nicht bloß gelehrte Forschung und technische Arbeit, sie ist zugleich Entwickelung einer allgemeinen Denkart und Umbildung des geistigen Lebens; die Aufklärung vollzieht hier ihren siegreichen Durchbruch mit solcher Energie, und die Motive der Wendung liegen hier so deutlich zu Tage, daß sich nirgends besser als von hier ein Einblick in das Ganze dieser Bewegung gewinnen läßt.

Descartes beginnt mit einem radikalen Zweifel: das moderne Subjekt mit seiner Lebensenergie verlangt einen höheren Grad von

Gewißheit als alle bisherige Leistung, als die Autorität der Geschichte, der sinnliche Eindruck, ja selbst unser Denken sie bietet. Alles dies hat nicht geschützt vor zahlreichen Täuschungen und Irrungen; wer das erwägt, dem wird die Glaubwürdigkeit des Ganzen erschüttert und alles schwankend gemacht, was bisher als sicher galt. Einer so peinlichen Lage entwinden können wir uns nur auf eine Weise: durch Ermittelung eines absolut festen Punktes, eines archimedischen Punktes; ihn zu finden wird zur ersten Sorge und Aufgabe. Diesen festen Punkt glaubt aber DESCARTES zu erfassen in der Thatsache des Denkens selbst. Alle besondere Aussage des Denkens, aller Inhalt läßt sich bezweifeln, nicht aber der Denkprozeß selbst; auch der Zweifel enthält ein Denken und erhärtet damit dessen Wirklichkeit. Alles Denken aber, alle bewußte Thätigkeit, ist ein Zurückbeziehen auf eine Einheit; so steckt in ihm das denkende Subjekt, das Ich; es wird unmittelbar in ihm ergriffen, nicht erst durch mühsame Schlußfolgerung abgeleitet. So wird zum Träger der ganzen Philosophie das „Ich denke, darum bin ich“ (cogito, ergo sum); nichts anderes als das denkende Subjekt bildet den gesuchten archimedischen Punkt. Hier hat die Forschung ihren Standpunkt zu nehmen und von hier aus die Wirklichkeit aufzubauen.

Das ist eine Wendung, die in ihrer Einfachheit eine völlige Umkehrung bedeutet. Denn bis dahin ging noch immer die Hauptbewegung des Lebens von der Welt zum Menschen, vom Objekt zum Subjekt; daß jetzt vom Subjekt her die Welt entwickelt werden soll, muß nicht nur die Methode der Arbeit, sondern auch den Inhalt der Wirklichkeit von Grund aus verändern. Indes sei nicht vergessen, daß der Gegensatz thatsächlich nicht so schroff ist als er sich im Bewußtsein ausnimmt. Hätte DESCARTES wirklich die ganze Welt fallen lassen und sich ganz in das Ich eingeschlossen, er wäre nun und nimmer von dort zu einer Welt zurückgelangt. So aber bleibt ihm nicht nur bei aller Wendung zum Ich stets die große Welt gegenwärtig, er fühlt sich auch gedrungen, die Vernunft des Subjekts zu befestigen und glaubwürdig zu machen durch eine Anknüpfung an eine absolute Vernunft; er sucht, auf recht künstlichen Wegen, das Dasein eines göttlichen Wesens, einer unendlichen und allmächtigen Intelligenz, nachzuweisen, dessen Wahrhaftigkeit uns der eigenen Vernunft vertrauen läßt, wenn sie mit voller Gewissenhaftigkeit ihr Werk thut. Sie thut das aber, wenn sie nur das als wahr gelten läßt, was ebenso evident, ebenso klar und deutlich erkannt wird, wie unsere eigene Existenz aus der Thatsache des Denkens. So ist damit ein

sicherer Prüfstein gewonnen, der zur Sichtung unserer ganzen Gedankenwelt auffordert.

Den Irrtum können wir jedoch nur vermeiden, wenn wir genau wissen, woher er stammt. Er entsteht dadurch, daß wir die Forschung abschließen, bevor wir zur genügenden Klarheit und Deutlichkeit gelangt sind; zu solchem voreiligen Abschluß drängt ein ungestümes Erkenntnisverlangen, das möglichst rasch fertig sein will. Wenn damit schwere Irrungen entstehen mögen, so liegt doch der Fehler nicht an einer unveränderlichen Organisation, sondern an unserem eigenen Verhalten, näher unserem Willen; er läßt sich daher abstellen. Üben wir strenge Selbstzucht, zügeln wir jenes ungeduldige Verlangen, indem wir kein Urteil fällen, ehe die Bedingungen einer klaren und deutlichen Erkenntnis vollständig erfüllt sind, so können wir allen Irrtum vermeiden und, wenn auch nicht die ganze Wahrheit, so doch lautere und sichere Wahrheit erreichen. So zeigt sich von vornherein die Kritik als ein Hauptstück des modernen Rationalismus; aus ihr vornehmlich schöpft die Erkenntnisarbeit das Gefühl der Sicherheit und Stärke.

Diese Gedankenreihen sind in Wahrheit nicht so einfach und selbstverständlich wie sie sich geben, sie enthalten namentlich darin einen Widerspruch, daß die absolute Vernunft, der sie schließlich alle Sicherheit verdanken, vom Subjekt aus mühsam und künstlich erschlossen wird, und daß die Leistung dieser absoluten Vernunft nicht sowohl darin besteht, die subjektive Vernunft innerlich umzuwandeln, als darin, ihr bei sich selbst eine völlige Zuversicht zu geben. So ist die Überspannung des Subjekts unverkennbar, und die innere Erneuerung des Lebens droht bei aller Größe der Leistung auf problematische Bahnen zu geraten.

Trotz solcher Bedenken kann über die Größe der befreienden und belebenden Wirkung Descartes' kein Zweifel sein. Das Denken beginnt ein richtendes und sichtendes Wirken mit eindringlichster Kraft über die ganze Wirklichkeit zu erstrecken. Jetzt muß alles ausscheiden, was seinen Forderungen nicht entspricht; was aber bleibt, das wird durch den Gedanken belebt, vereinfacht, durchsichtiger gemacht, das wird in höherem Grade zum Eigentum des Menschen. Auch zieht das Denken, als der begründende Ausgangspunkt alles Lebens, die wahre Unmittelbarkeit an sich, während alles Sinnliche seiner Vermittelung bedarf und nur von ihm aus eine Gewißheit erlangt. Die sinnliche Handgreiflichkeit muß jetzt zurückstehen vor der logischen Evidenz.

Wie es bei solcher Arbeit einen Neubau von Grund aus gilt, so gerät alles in Bewegung und Fluß, aber an die Stelle des ungeklärten Dranges und der stürmischen Erregung der Renaissance tritt jetzt eine eingreifende, zielbewußte, verstandesklare Arbeit; alles Zwielicht ist gewichen, wir befinden uns in der Helle, aber auch der Kälte eines neuen Morgens. Es verschwindet gänzlich jenes Gemenge von Einsicht und Phantasie, das die meisten Gedankenschöpfungen der Renaissance zeigen; selbst die Darstellung teilt solche Wandelung, indem sie die vorher alle Gedankenarbeit durchflechtenden Bilder abstreift und alle Kraft darauf verwendet, die Begriffe rein und scharf, einfach und sachlich herauszustellen. Niemand hat so viel dazu gethan, der Denkart und Ausdrucksweise der ganzen Epoche den Stempel nüchterner Klarheit und sachlicher Zweckmäßigkeit aufzuprägen wie Descartes.

Diese Wandelung betrifft zunächst die Wissenschaft, aber bei der centralen Stellung des Denkens reicht sie von ihr über das ganze Leben. Eine neue Kultur beginnt aufzusteigen, eine nicht auf geschichtlicher Überlieferung, sondern auf unmittelbarer Einsicht gegründete Kultur, ein rationales Lebenssystem, das in seinem Gegensatz zur Geschichte nicht anders als abstrakt ausfallen konnte und die Gefahr eines schroffen Radikalismus in sich trug. Aber dieser viel getadelte Gegensatz zur Geschichte braucht selbst nur geschichtlich verstanden zu werden, um durchaus begreiflich zu sein. Es galt zur Erringung einer Selbständigkeit des Geisteslebens einen Bruch mit einer jahrtausendalten Tradition, einer festeingewurzelten Autorität. Wie war es da möglich, sofort ein Gleichmaß der Stimmung und eine gerechte Würdigung zu finden, von dem streitenden Entweder-oder zu einem versöhnenden Sowohl-als auch fortzuschreiten? Und vergessen wir nicht, daß, wenn uns später die Geschichte wieder bedeutender geworden ist, uns eine unüberwindliche Kluft von der mittelalterlichen Begründung des Lebens auf der Geschichte trennt; dort erdrückte die Geschichte die Vernunft, in der Neuzeit behält die Vernunft die Führung, sie strebt jedoch die Geschichte in sich aufzunehmen und sich durch die Geschichte zu ergänzen. Insofern bleiben wir Neueren alle Schüler und Nachfolger des Descartes und müssen es seiner Arbeit zu hohem Verdienst rechnen, daß von ihr eine scharfe Prüfung des dargebotenen Befundes auf seine Vernünftigkeit beginnt und ein emsiges Wirken zur Rationalisierung aller Lebensverhältnisse ausgeht.

Wie das Streben nach Klarheit überall zu präziserer Scheidung

verschiedenartiger Dinge, zur Austreibung der Verworrenheit wirkt, so bewährt es namentlich ein siegreiches Vermögen bei dem großen Problem des Verhältnisses von Seele und Körper, von Innenleben und Natur. Der überkommene Stand der Dinge ward den gesteigerten Ansprüchen zu einer unerträglichen Verworrenheit. Das Körperliche war, mehr oder minder versteckt, mit einem seelischen Elemente ausgestattet, die Seele aber meist nur negativ, als etwas Nichtkörperliches, gefaßt und damit leicht unter materielle Vorstellungen zurückgeworfen. Zugleich wurde unbedenklich ein leichter Austausch der Wirkungen vom einen zum anderen angenommen, ein Überströmen der Kräfte, das einen krassen Materialismus der Vorstellung kaum verhüllte; kurz, es war eine ungeklärte Lage, deren Verworrenheit die Bemühungen der Renaissance, beides enger zu verknüpfen, nur gesteigert hatten. Descartes erst bringt Ordnung in das Chaos, indem er jedwedem Begriff einen präzisen und positiven Inhalt giebt. Das Wesen des Seelischen findet er in der bewußten Thätigkeit, das des Körperlichen in der räumlichen Ausdehnung; dort kehrt die Thätigkeit immer wieder zu sich selbst zurück, oder vielmehr sie verbleibt auch in scheinbarer Entfernung immer bei sich selbst, hier verläuft alles Geschehen in den Beziehungen und Berührungen der Dinge; dort herrscht eine strenge Unteilbarkeit, hier eine ins Endlose fortschreitende Teilbarkeit. Die beiden Gebiete so scharf unterscheiden, das heißt zugleich sowohl die Unterordnung des einen unter das andere, als eine unmittelbare Wechselwirkung beider ausschließen; nur beim Menschen sind sie durch besondere Vorrichtungen in eine beständige Verbindung gebracht. So erscheint hier der moderne Dualismus als ein Kind des Rationalismus; er bekundet einen Sieg des begrifflichen und analytischen Denkens über die unmittelbare Anschauung und die Phantasie.

Ein so schroffer Dualismus läßt sich sicherlich nicht dauernd ertragen, er war mehr ein Stachel zu weiterer Arbeit als eine Lösung des Problems. Aber er hat in den geschichtlichen Verhältnissen in hohem Grade segensreich gewirkt. Nun erst kann jedes Gebiet seine Eigentümlichkeit kräftig und deutlich entfalten, nun erst läßt sich die Forderung erheben und erfüllen, den Befund eines jeden aus den eigenen Zusammenhängen zu verstehen, d. h. das Psychische psychologisch, das Physische physikalisch zu erklären. Das erst hat sowohl eine exakte Naturwissenschaft als eine selbständige Psychologie möglich gemacht. Im Kulturleben aber ward die Scheidung beider Welten die Hauptwaffe gegen den entsetzlichen Hexenwahn, den die Anhänger aller religiösen Bekenntnisse so zähe festhielten; sein

mutigster Bekämpfer Balthasar Bekker war ein eifriger Cartesianer, bis in einzelne Kriminalprozesse hinein lässt sich eine direkte Wirkung der cartesianischen Aufklärung verfolgen.

Was den näheren Befund der einzelnen Gebiete betrifft, so erhält die seelische Seite ein großes Wachstum der Innerlichkeit und damit ein wesentlich anderes Verhältnis zur Außenwelt. Die Dinge können nun nicht mehr im Eindruck ihr Sein der Seele mitteilen, sondern sie empfängt von draußen nur einen Reiz, den sie mit einer eigentümlichen Leistung aus ihrer eigenen Natur beantwortet. Nur dieser seelische Effekt, nicht die Beschaffenheit der Dinge, ist uns unmittelbar gegenwärtig. Damit vollzieht sich eine starke Verschiebung der Grenzen von Natur und Seele und eine eingreifende Wandelung des naiven Weltbildes. Unendlich vieles, was draußen zu liegen schien, wird jetzt als das Werk der Seele erkannt: der bunte Zauber der Welt, der unerschöpfliche Reichtum der Farben, Töne und der übrigen sinnlichen Eindrücke, er befindet sich nicht draußen als ein eigener Besitz der Dinge, sondern er ist ihnen von der Seele nur geliehen, sie hat der seelenlosen Welt der Massen und Bewegungen dies bunte Gewand umgeworfen. Wenn sie jetzt ihr Eigentum erkennt und zurücknimmt, so scheint die Natur schwer zu verlieren; die Seele aber wird dafür um so thätiger und reicher, sie hat allein auf sich selbst zu stehen und ihre Welt aus eigener Kraft von innen her aufzubauen. Wie aber könnte sie das ohne ein sicheres Stammkapital, ohne einen festen Stock von ursprünglichen Wahrheiten, von „eingeborenen Ideen“. So bildet die Lehre von den eingeborenen Ideen ein Hauptstück der cartesianischen Überzeugung, nur mit ihrer Hilfe kann die Seele ihre Selbständigkeit und Überlegenheit behaupten.

Demnach gewinnt das Leben eine gesteigerte Innerlichkeit, die Innerlichkeit der bei sich selbst befindlichen und aus dem eigenen Wesen schöpfenden Denkarbeit. Diese Innerlichkeit der Aufklärung ist grundverschieden von der Innerlichkeit, welche der Ausgang des Altertums in schmerzlichen Kämpfen errungen und dann das Mittelalter fortgeführt hatte. Jene wurzelte in einem Gefühl, diese im selbstthätigen Denken, jene strebte über die Dinge und alle Welt hinaus zur unerschütterlichen Ruhe eines Fürsichseins, diese drängt zurück in die Welt, um ihre ganze Fülle zu umspannen und zu bewegen. Im modernen Menschen treffen beide Ströme zusammen, ein Quell unendlicher Verwickelung.

Die nähere Gestaltung des Seelenlebens zeigt schon eine starke Tendenz zum Intellektualismus. Wenn Descartes das Denken, d. h. die

bewußte Thätigkeit, für die Grundkraft der Seele erklärt, so soll das zunächst alle Lebensäusserungen umfassen, sich nicht auf das Erkennen beschränken. Im Lauf der Arbeit verengt sich ihm aber, und zwar mit innerer Notwendigkeit, das Denken zum Erkennen; so ist es schließlich das Erkennen, das alles beherrschen und unser ganzes Dasein zur Stufe der Selbstthätigkeit erheben soll. Das Erkennen leitet das Wollen zur Vernunft, es giebt auch Macht über die Affekte. Das Erkennen ist es, was, als das Hauptmittel unserer Macht und Größe, den Menschen zu wahrem Glücke führt. Die wissenschaftliche Einsicht bewirkt eine Befreiung von allen Sorgen und Schmerzen des Lebens. Sie zeigt nämlich, daß die Dinge draußen nicht in unserer Macht stehen; was wir aber als unmöglich erkennen, das kann uns nicht aufregen. In unserer Gewalt hingegen sind die Gedanken, wir können sie auf das unendliche All richten und mit der Erkenntnis seiner Größe selbst wachsen. „Wenn wir Gott lieben und durch ihn uns in der Gesinnung (voluntate) mit allen geschaffenen Dingen verbinden, so schätzen wir auch uns um so mehr, je grösser, edler, vollkommener wir jene fassen, weil wir Teile der ganzen Vollkommenheit sind.“ So wenig Descartes' System solche Überzeugungen in den Vordergrund treten läßt, das Lebensideal Spinozas wird schon deutlich genug vorbereitet.

Fast noch eingreifender als bei der Seele sind die Wandelungen bei der Natur; sie haben die Arbeit des Denkers noch mehr beschäftigt. Indem die Natur alles Seelenleben aus ihrem eigenen Bestande ausscheidet, indem namentlich die Bewegung ihr nicht von der Seele eingeflößt wird, sondern ihren eigenen Elementen von Haus aus zukommt, erreicht sie eine volle Autonomie und verwandelt sich in ein System bloßer Massen und Bewegungen. Ihr unmittelbares Bild gilt nun nicht mehr als ein einfacher Abdruck der Dinge, sondern als eine der Seele gegenwärtige Erscheinung; so gilt es, sich von dieser Erscheinung zum wahren Bestande erst hinzuarbeiten, die Natur wird aus einem Datum ein Problem. Jene Aufgabe aber kann nur gelöst werden durch ein analytisches Verfahren, welches alle Gestaltung als eine Zusammensetzung kleinster, von Haus aus bewegter Elemente versteht. Deutlich genug verkünden sich hier schon als die Hauptstufen der wissenschaftlichen Arbeit Analyse, Gesetz, Entwickelung. Die Forschung hat zunächst das Gesamtbild aufzulösen und zu den kleinsten Elementen vorzudringen, sie muß dann die Gesetze, d. h. die einfachen Bewegungsformen, dieser Elemente ermitteln, und es ist endlich die auseinandergelegte Welt durch einen allmählichen

Fortschritt in der Zeit wieder zusammenzubringen und zur Höhe des wirklichen Bestandes zu führen. Damit scheint die Natur bis zum Grunde durchsichtig zu werden und alle geheimnisvolle Tiefe zu verlieren. Indem sie im einzelnen wie im ganzen nach Art einer Maschine gefaßt wird, tritt sie in eine Linie mit der menschlichen Technik; nur ein Mehr oder Weniger, nur der Grad der Feinheit unterscheidet unser begrenztes Vermögen von dem unbegrenzten der Natur. Der Organismus ist nicht mehr als eine kunstvolle Maschine; hatte die alte Physik die ganze Natur unter die Begriffe vom Organischen gestellt, so wird hier das Organische selbst dem Mechanischen eingefügt. Das Wirken der Naturkörper erfolgt nie von innen heraus, sondern nur auf eine Anregung von außen her, nur aus den gegenseitigen Beziehungen, bei DESCARTES nur durch Druck und Stoß. So ist der Natur die Seele gründlich ausgetrieben, aber sie ist zugleich ein großartiges System einfacher Kräfte und Gesetze geworden. Diese Verwandelung in einen seelenlosen Mechanismus erweckte später vornehmlich die Empfindung des Künstlichen und Toten und erzeugte zugleich einen starken Rückschlag künstlerischer und spekulativer Art; beim Ursprung überwog vielmehr das stolze Gefühl der Auflösung der Natur in einfache Begriffe und damit auch — an zweiter Stelle — der Unterwerfung unter unsere Zwecke. Denn erst durch die hier erfolgte Zerlegung der Natur wird der baconische Gedanke einer technischen Herrschaft über die Dinge aus einem bloßen Programm zur Sache fruchtbarer Arbeit. Nun erst, wo die Natur voll in unsere Begriffe eingegangen ist, kann unser Wille sie bewegen und zu seinen Zwecken lenken. DESCARTES hat diese Aufgabe nicht außer Acht gelassen, auch er verlangt statt der schulmäßigen Spekulation eine praktische Kunst, die uns „gleichsam zu Herren und Besitzern der Natur“ macht. Aber ihm persönlich tritt solcher Nutzen zurück vor dem Selbstwert des Wissens, vor der Freude an der Klärung der Gedankenwelt und der Durchleuchtung der bisher so dunklen Natur. Kein größerer Triumph ist möglich als solche intellektuelle Beherrschung aller Wirklichkeit.

Was in DESCARTES an ungelösten Problemen und auch an Widersprüchen liegt, das ist in der Darstellung schon angedeutet und das wird bei der Betrachtung seiner Nachfolger noch mehr zur Sprache kommen. Über die große Wirkung des Mannes kann kein Zweifel sein; sie reicht weit über die Schule hinaus in das Ganze des Lebens.

Wo die Lehren Widerspruch erweckten, da blieben die Probleme, und wo die Doktrin verlassen wurde, da erhielt sich die Methode in unbestrittener Geltung. Alle Kulturvölker haben von hier fruchtbare Anregungen empfangen, die Arbeit der ganzen Neuzeit ist von hier in eine feste Bahn gebracht. Alles in allem hat kein moderner Denker, auch KANT nicht, so eingreifend gewirkt wie DESCARTES.

So tief ist manches von dem, was er fand, dem modernen Menschen in Fleisch und Blut übergegangen, daß seine eigene Schätzung dadurch gefährdet wird: wer sich jetzt mit ihm befaßt, mag manches selbstverständlich finden und geringschätzen, was thatsächlich eine große Wendung bedeutete und mit harter Arbeit durchzusetzen war. Gerade daß die modernen Ideen hier im ersten Durchbruch begriffen sind, daß sie sich hier mit der größten Einfalt geben und in der Unfertigkeit ihre Motive mit voller Deutlichkeit aussprechen, das macht seine Lebensarbeit dauernd wertvoll. Sowohl was jene Bewegung an zwingender Notwendigkeit besitzt, als was sie von früh an auf problematische Bahnen führte, das läßt sich nirgends besser durchschauen, eine Scheidung von Wahrheit und Irrtum in der Aufklärung läßt sich nirgends besser unternehmen als bei diesem begründenden Denker, diesem Helden geradliniger Arbeit, genialer Einfachheit. Wie sehr DESCARTES mit Wahrheit und Irrtum der beherrschende Geist der Aufklärung blieb, wie er den Lebenskreis abgesteckt hat, dessen Durcharbeitung die Aufgabe der Nachfolger wurde, das wird auch der Verlauf unserer Darstellung zeigen.

Von DESCARTES zu SPINOZA fortschreiten können wir nicht, ohne von den Zeitgenossen wenigstens zweier, unter sich höchst verschiedener Männer zu gedenken. — THOMAS HOBBES (1588—1679), einer der konsequentesten Denker aller Zeiten, hat den Kern seiner Leistung darin, die mechanische Naturbegreifung, die er selbst mit begründen half, auf das Ganze unserer Wirklichkeit zu übertragen; er hat in solcher Richtung namentlich aus der Seele wie dem Staatsleben alle inneren Kräfte und Gesamtgebilde verbannt und sie durch die Verwandelung in ein mechanisches Getriebe in eine durchaus neue Beleuchtung gerückt. Er hat diese Betrachtung mit einer bewunderungswürdigen Energie und Klarheit, freilich auch einer starken inneren Begrenztheit, durchgeführt. Denker, die in solcher Weise alles an die Entfaltung Einer Grundanschauung setzen, pflegen wenig unbedingte Anhänger zu finden und keine Schule zu machen. Aber sie

wirken mit der Ausprägung eines reinen Typus wie ein Stachel auf das Ganze der Arbeit, sie bleiben mit ihrer Art und Antwort überall gegenwärtig, wo immer ihre Probleme ernstlich aufgenommen werden. So hat Hobbes einen starken Einfluß auf Spinoza und Leibniz geübt, so ward er im 18. Jahrhundert namentlich von der französischen Aufklärung hochgehalten, so hat er unser Jahrhundert bis zur Gegenwart beschäftigt. Noch immer findet er Anhänger, noch immer kann auch der Gegner von ihm lernen.

Zeigt Hobbes ein siegreiches Vordringen der mechanistischen Denkart, so läßt Pascal (1623—1662) ersehen, welche Erschütterung der religiösen Überzeugung die cartesianische Lehre bei denkenden Männern hervorrief. Den Forderungen der Klarheit und Deutlichkeit will man sich auf wissenschaftlichem Gebiete nicht entziehen, aber ihre Anerkennung macht zugleich einleuchtend, daß sich die Wahrheit der Religion auf diesem Wege unmöglich darthun läßt. Eine Begründung ist also für sie auf andere Weise zu suchen, und zwar soll es das Herz, das Gemüt sein, in dem sie eine feste, eine unbedingt sichere Wurzel findet. In Verfolgung dieser Richtung und mit der entschiedenen Ablehnung aller bloß verstandesmäßigen Erweisung erhält das religiöse Leben eine große Innerlichkeit und Innigkeit, mit dem Selbständigwerden des Gefühles dünkt es sich stark genug, sich der ganzen Welt entgegenzustellen. Aber zugleich verbleibt der Widerspruch des ersten Eindruckes und der natürlichen Ansicht der Dinge; das ergiebt ein Leben und Weben im Gegensatz, eine kühne Dialektik, eine Freude an Antithesen, ja ein trotziges Verschmähen aller sonstigen Evidenz. Aber diese Dialektik ist nur die Erscheinung eines fortquellenden Lebens, eines steten Neueinsetzens der Bewegung, eines unablässigen Suchens, das selbst wieder auf einem unanfechtbaren Besitze ruht, ja diesen Besitz sicher erweist. „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest.“ Von hier aus entspringt eine Verwandelung der Religion in seelische Stimmung und reine Innerlichkeit; war diese nicht fähig, wie die Reformation die Welt zu bewegen, so hat sie doch, namentlich in romanischen Ländern, der ultramontanen Verflachung entgegengewirkt und zeigt dort noch heute eine frische Lebenskraft.

β. Spinoza.

aa. Die allgemeine Art.

Auf eigentümliche Verwickelungen in Spinozas Lehre deutet schon ihr Geschick unter den Menschen. Sie erscheint zunächst als

ein Höhepunkt der Aufklärung, sie bewegt sich in ihren Begriffen, sie verbindet ihre Gedanken zu einem großen Weltbilde und giebt ihnen zugleich eine Wendung zum Schlichten und Allgemeinmenschlichen. Aber zu einer allgemeinen Anerkennung und eingreifenden Wirkung ist sie in der Aufklärung nicht gelangt; nicht nur Fanatiker des Kirchenglaubens, auch kritische Denker, wie ein Bayle, haben sich von ihr nur abgestoßen gefühlt. Dagegen begann ihr Tag, als man der Aufklärung müde wurde und eine Befreiung von ihr ersehnte; nun erwachte eine glühende Begeisterung für jene Lehre, nun fand ein neues Geschlecht in ihr einen Halt, ein Bekenntnis. So muß in ihr bei aller Aufklärung mehr enthalten sein als bloße Aufklärung.

Innerhalb der Aufklärung ist Spinoza eigentümlich das Ausgehen vom Weltganzen; er beginnt nicht, wie Descartes und die Anderen, vom denkenden Subjekt, sondern vom unendlichen All; von diesem scheint die Klärung beginnen zu müssen, wenn Sein und Leben durchsichtig werden sollen. Zu solcher Klärung bedarf es auch bei ihm eines Auseinandertretens des chaotischen Daseins zu präzisen Unterschieden und scharfen Gegensätzen, aber er verbleibt nicht bei den Gegensätzen, er bietet seine ganze Kraft auf, um zu einer überwindenden Einigung zu gelangen; erst von der Einheit scheint das Besondere die Tiefe seiner Natur und die Richtung seines Lebens zu empfangen. Jener Einigung aber steht besonders im Wege das Vorurteil und die Einbildung des Menschen, der durch ein Beziehen alles Geschehens auf sein Wohl und Wehe den eigenen Zusammenhang der Dinge zerreißt und ihre Wahrheit verfälscht. So wird die Austreibung dieses menschlichen Dünkels die Hauptbedingung eines Vordringens zur Wahrheit. Das in seiner Unendlichkeit eröffnete All wird auch dem Menschen seine Stellung zuweisen und ihn dabei zu echterer Größe führen, als ihm jener thörichte Wahn verlieh. Aber diese Größe fordert ein schweres Opfer, das Opfer des nächsten und natürlichen Selbst; so empfängt hier der Lebensdrang der Neuzeit eine Läuterung und Veredelung durch einen unablässigen Kampf des Menschen gegen sich selbst, durch ein tapferes und freudiges Entsagen. Schon das erklärt, warum sich so viele vornehme Geister zu Spinoza hingezogen fühlten.

bb. Das Weltbild.

Indem Spinoza die Welt auf Begriffe von höchster Allgemeinheit zurückführt, giebt er ihr ein sehr einfaches Gefüge. Zunächst die Substanz, das in sich selbst ruhende unendliche Sein, dann die Attribute — für uns Menschen Denken und Ausdehnung —, welche

das Wesen jener Substanz ausmachen, endlich die Modi, die Einzelvorgänge, in denen das Allleben zur Erscheinung kommt; in dieses Schema wird alle Wirklichkeit eingefügt und zugleich durchaus eigentümlich gestaltet.

Am meisten hervorstechend ist ein neues Verhältnis von Welt und Gott. Sie sollen nicht mehr als verschiedene Wirklichkeiten einander gegenüberstehen, sondern sie verhalten sich wie Dasein und Wesen, wie Erscheinung und Grundkraft, wie wirkende und gewirkte Natur (natura naturans und natura naturata); sie bilden miteinander eine einzige Wirklichkeit. So als Grund und Tiefe aller Wirklichkeit verstanden, als das reine Sein, das die Voraussetzung alles besonderen Seins bildet, ist Gott das Allergewisseste, das, dessen Dasein unmittelbar durch seinen eigenen Begriff einleuchtet. Er ist sich selbst Ursache (causa sui); was da ist, das ist in ihm und kann ohne ihn weder sein noch begriffen werden; er kennt keine Schranken und ihn berühren keine Wandelungen der Zeit, sondern von Ewigkeit zu Ewigkeit ist er nichts anderes als er selbst, sein eigenes unendliches Leben. So verstanden ist Gott aller Dinge immanente Ursache, das heißt aber nach dem älteren Sprachgebrauche nicht, daß Gott der Welt innewohnt, sondern vielmehr, daß er die Welt in sich faßt, daß er bei sich selbst bleibt, wenn er zu den Dingen wirkt.

Diese Gotteslehre entspricht zunächst der neuplatonischen Denkart, aber moderne Elemente geben ihr eine eigentümliche Färbung. Einen engeren Zusammenhang der Welt draußen verlangt die moderne Naturwissenschaft, eine innere Einheit des Denkens die moderne Erkenntnislehre. Ohne einen festen Glauben, in der eigenen Vernunft irgendwie die Allvernunft gegenwärtig zu haben, hätte die Aufklärung nun und nimmer ihr kühnes Werk angreifen können; sie hat die eigene Höhe verlassen, als sie begann, ein subjektives Räsonnement gegen alle und jede Religion zu kehren.

Aber der neue Gottesbegriff zeigt bei Spinoza offen den bei Descartes noch verschleierten Gegensatz zum überkommenen der christlichen Kirche. In ihm sieht Spinoza, in grober Verkennung aller tieferen Motive, nur einen Anthropomorphismus, nur ein Wahngebilde des Menschen, der seine besondere Art in alle Wirklichkeit hineinlegt. Selbstsüchtig ersinnt er sich ein menschenartiges Wesen, welches die Dinge für sein Wohl einrichtet und lenkt, den einen belohnt, den anderen bestraft; wohl widerspricht dem schroff die Erfahrung, indem sie augenscheinlich zeigt, daß Glück und Unglück Gerechte und Ungerechte ohne Unterschied treffen, daß Stürme, Erdbeben, Krank-

heiten auch den Frommen nicht verschonen; aber solcher Widerspruch treibt die Anhänger der landläufigen Religion nur noch tiefer in künstlichere Deutungen hinein. Diesem Gewebe von Einbildung ist nur zu entrinnen, wenn das göttliche Wesen über alle und jede menschliche Eigenschaft hinausgehoben wird; unser Denken mit seiner Bindung an Gegenstände, unser Handeln mit seiner Richtung auf Zwecke paßt nicht für das absolute und vollkommene Wesen; da der Mensch dem Reich der Erscheinungen, der natura naturata, angehört, so kann seine Natur keine Analogie mit dem wesenhaften Sein und der natura naturans haben. So muß Gott alle Eigenschaften der Persönlichkeit ablegen und eine aller Besonderheit überlegene, in sich selbst ruhende Unendlichkeit werden. Solches Weitwerden aber scheint ein unermeßlicher Gewinn gegen die übliche Fassung.

Zugleich verwandelt sich das Bild der Welt, auch dies unter hartem Kampf gegen die übliche Vorstellung. Diese Vorstellung überträgt die Zustände, welche die Dinge in der Seele erregen, mit ihren Gegensätzen von gut und böse, geordnet und ungeordnet, schön und häßlich, auf das Ansich der Dinge; sie spiegelt damit sich selbst in die Welt hinein und verfälscht ihren Bestand aufs schwerste. Die ganze Naturordnung wird dabei am Menschen gemessen und nach seinen Zwecken gedeutet. Ein Wust von Irrung scheint zu verschwinden und das Leben von dumpfem Wahn zu lichter Klarheit aufzusteigen, wenn dies subjektive Gespinnst gänzlich von den Dingen entfernt und sie lediglich aus ihrer objektiven, in Gott gegründeten Natur verstanden werden. Spinoza selbst verzichtet mit jener Verbannung der seelischen Werte aus dem All nicht auf jegliche Wertschätzung und Abstufung, er macht den Unterschied einer größeren und einer geringeren Vollkommenheit, und er glaubt alle Bewegung des Lebens auf ein Fortschreiten zur Vollkommenheit gerichtet. Aber Vollkommenheit bedeutet ihm nicht ein den Dingen von draußen vorgehaltenes Ziel, sondern nichts anderes als die Erreichung der vollen Kraft und Wirklichkeit des eigenen Seins, die ungehemmte Realität: „unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich dasselbe“. Eine solche Abstufung scheint der eigenen Natur der Dinge innezuwohnen, sie besagt kein Gefallen oder Mißfallen des Menschen.

Nach solcher Entfernung alles Menschlichen kann die Welt rein von Gott her verstanden werden und dadurch einen wahreren und größeren Anblick erlangen. Wohl verläuft ihr Leben, bei der Natur wie bei der Seele, in lauter einzelnen Vorgängen, aber als Erscheinungen der einen Substanz treten diese jetzt in eine feste Verkettung

und verbinden sich zu einem lückenlosen Zusammenhange; die Einzeldinge sind nun nicht mehr gesonderte und auf eigener Kraft stehende Wesen, sondern sie werden Vorgänge am göttlichen Sein, zeitliche und endliche Gestaltungen des ewigen Lebens, Wellen im Ocean der Unendlichkeit. Von hier aus angesehen, sind sie frei von Fehlern und Mängeln; sie sind vollkommen, weil sie aus der vollkommensten Natur, d. h. dem absoluten Sein, mit Notwendigkeit folgen. Die Welt der Erscheinungen steht unter der Form der Zeit, aber die Zeit erhält jetzt zur Grundlage die Ewigkeit; von hier aus ergiebt sich eine Unwandelbarkeit der Naturgesetze, von hier aus auch die Möglichkeit einer zeitlosen Erkenntnis, wie solche z. B. die Mathematik gewährt. Denn was sie an Einsichten eröffnet, das gilt nicht für heute oder morgen, überhaupt nicht für irgend welche Zeitdauer, sondern es gilt unabhängig von aller Zeit, alle echtwissenschaftliche Erkenntnis erfolgt unter der Form der Ewigkeit (sub specie aeternitatis).

Gewinnt die Welt eine so sichere Tiefe und einen so festen Zusammenhang, so wird durchaus unerträglich der von der Aufklärung so geschärfte Gegensatz zwischen Seele und Außenwelt, zwischen Körperlichem und Geistigem, zwischen Denken und Sein; die Lehre Spinozas muß an dieser Stelle die schwerste Probe bestehen. Aber jene Begründung aller Dinge in Gott scheint in der That die beiden Seiten, bei voller Wahrung ihrer Eigentümlichkeit, zu unlösbarer Einheit zu verbinden. Jedes Gebiet entfaltet seinen Inhalt allein bei sich selbst und in voller Unabhängigkeit von dem anderen, es wird hier durchaus keine Wechselwirkung anerkannt. Aber Ausdehnung und Denken sind letzthin gar nicht selbständige und verschiedene Dinge, sondern ein und dasselbe Ding, nur in verschiedenen Weisen „ausgedrückt“, nur Entfaltungen, Darstellungen, Daseinsformen desselben wesenhaften Seins.

So ergiebt sich ein Parallelismus der beiden Gebiete innerhalb eines Grundgeschehens; das große Problem scheint in einfachster Weise gelöst, der Dualismus mit voller Sicherheit überwunden, indem die Spaltung aus dem Grundsein entfernt und in die Erscheinung verlegt wird. Zugleich scheint im Erkennen eine Einigung erreicht und ein sicheres Verhältnis des Subjekts zum Objekt, des Denkens zum Sein begründet. Das Denken entwickelt sich rein bei sich selbst und muß nur danach streben, alle Eigenschaften einer klaren Erkenntnis zu erreichen; es thut das, wenn es alle verworrene Vorstellung und dunkle Stimmung ausscheidet, sich von aller Beziehung auf etwas Fremdes befreit und allein seiner eigenen inneren Notwendigkeit folgt.

Aber kraft seiner Begründung in dem absoluten Sein erreicht es zugleich die volle Wahrheit der Dinge; die Ordnung und Verbindung der Ideen (Begriffe) ist dieselbe wie die Ordnung und Verbindung der Dinge; die logische Verkettung der Einsichten entspricht genau der realen Verkettung der äußeren Ereignisse. So scheint eine volle Übereinstimmung unserer Begriffe mit der großen Wirklichkeit dadurch erreicht, daß innerhalb des Subjekts ein lediglich durch sachliche Notwendigkeit getriebener Denkprozeß aufgedeckt wird.

Mit der Verwandelung der Welt in Naturkraft und Intelligenz ist auch über das Wesen des Menschen entschieden. Denn er ist nichts anderes als ein Stück der großen Natur, nichts Eximiertes und Privilegiertes, kein „Staat im Staate" (imperium in imperio). Wie sein Körper ein Teil der unendlichen Ausdehnung, so ist sein Geist ein Teil des unendlichen Denkens. Das Denken mit seinen verschiedenen Abstufungen bildet den einzigen Inhalt des Seelenlebens; seine Beschaffenheit aber entspricht zunächst ganz den Begriffen der neuen mechanischen Naturlehre. Wie der Körper eine Zusammenfügung kleiner Teilchen, so ist auch der Geist keine innere Einheit, sondern ein Komplex einzelner Ideen; er enthält keine Gesamtgrößen, keine Seelenvermögen, die den einzelnen Vorgängen überlegen wären und von sich aus den Lauf des Geschehens verändern könnten; der Wille und der Verstand sind nichts außer den einzelnen Willensakten und Gedanken. Noch einfacher wird das Bild dadurch, daß das Wollen alle Selbständigkeit verliert und dem Erkennen völlig eingefügt wird. Unser Wollen reicht nicht weiter als unser Vorstellen; es ist gar nichts anderes als die Entscheidung, bejahender oder verneinender Art, welche in jedem Begriff steckt. Denn wir können keinen Begriff bilden, ohne zugleich eine Entscheidung darüber zu fällen, ob ihm Wirklichkeit zukommt oder nicht. Mit solcher Preisgebung eines selbständigen Wollens verwandelt sich der ganze Mensch in ein Triebwerk von einzelnen Vorstellungen, er wird, nach des Philosophen eigenem Ausdruck, eine „geistige Maschine" (automaton spirituale). Damit scheint das Seelenleben ganz und gar zur Durchsichtigkeit gebracht. Zugleich aber ist einer Freiheit des Handelns aller Boden entzogen; was wir für unsere Entscheidung halten, ist ein notwendiges Produkt des seelischen Mechanismus; die Freiheit ist ein bloßer Schein, der dadurch entsteht, daß wir uns wohl unserer Handlungen bewußt, oft aber der Ursachen unkundig sind, welche sie bewirken. Bei solcher Überzeugung sind die Handlungen und Strebungen des Menschen genau so als Naturgrößen zu behan-

deln, wie Punkte, Flächen, Körper; der Forscher soll sie weder beklagen noch verspotten, sondern verstehen. So bleibt das Bild des Menschen zunächst ganz innerhalb des Rahmens, in den die Arbeit des Forschers das Ganze der Wirklichkeit fassen wollte.

cc. Die Bewegung des menschlichen Lebens.

Die bis jetzt entwickelten Begriffe lassen keineswegs eine große Spannung und Aufgabe für das menschliche Leben und Handeln erwarten, sie scheinen eine solche vielmehr gänzlich auszuschließen, indem sie nichts anderes kennen als die Beschreibung einer vorhandenen Wirklichkeit. In Wahrheit enthält Spinozas System die Forderung einer großen Wendung, und es vollzieht damit eine Verschiebung, ja eine völlige Umwandelung des ersten Bildes; im Fortgange der Entwickelung erscheint nämlich eine zwiefache Stellung des Menschen zur Welt: er ist einmal ein bloßer Teil neben anderen und damit auf sein besonderes Leben beschränkt, er kann aber auch den Grund des Ganzen erfassen und dadurch ein Leben aus dem Ganzen gewinnen. Damit ergeben sich zwei grundverschiedene Wirklichkeiten; Spinoza aber hat sie nicht als solche anerkannt und auseinandergehalten, sondern sie möglichst ineinandergeschoben und sie mit einheitlichen Begriffen zu umspannen gesucht; er ist bestrebt, als eine zusammenhängende Bewegung darzustellen, was in Wahrheit einen schroffen Gegensatz bedeutet und eine große Entscheidung verlangt. Wiederum möchte ein unbegrenztes Einheitsstreben zusammenbringen, was nach seiner Natur einander ausschließt.

Das menschliche Handeln wird nach Spinoza durch denselben Trieb bewegt wie alle natürlichen Dinge, den Trieb der Selbsterhaltung. Dieser gehört nicht nur zu unserem Wesen, er ist nichts anderes als das thätige Wesen selbst; mag unser Handeln sich noch so verschiedenartig gestalten, immer wird es beherrscht durch die Selbsterhaltung; sein Selbst aber behauptet niemand eines anderen wegen. Was aber der Erhaltung oder Steigerung des Selbst dient, heißen wir nützlich; so ist es ausschließlich das Nützliche, das unser Thun beherrscht; auch die Tüchtigkeit (virtus) ist nichts anderes als die Kraft der Selbsterhaltung; je kräftiger jemand nach seinem Nutzen strebt, desto tüchtiger ist er.

Was aber ist das Selbst, zu dessen Erhaltung alle Thätigkeit dient? Im ersten Ansatz erscheint es durchaus als das natürliche Einzelwesen, wie es in der Welt der Erfahrung mit anderen Wesen zusammen-

trifft und zusammenstößt; seine Triebe bilden den Schlüssel für das rechte Verständnis des Menschenlebens. Indem alles Unternehmen und Thun als Entfaltung dieser punktuellen Existenz verstanden wird, empfängt die menschliche Wirklichkeit eine scharfe Beleuchtung und eine eindringende Analyse. Diese zeigt auch das, was mit seinem Hin- und Herwogen gewöhnlich als das Wechselvollste und Willkürlichste gilt, die Gefühlszustände (Affekte), beherrscht von strenger Notwendigkeit; das subjektive Befinden des Menschen ist durchaus gebunden an das Mehr oder Minder der Kraftentfaltung, ihr Maß aber folgt mit Notwendigkeit aus dem thatsächlichen Verhalten des Einzelwesens zu seiner Umgebung.

Die Grundaffekte des Menschen sind Begier, Lust und Leid. Die Begier ist das unserem Wesen unmittelbar innewohnende Streben, sofern es von irgend einem Reize zum Handeln getrieben wird, die Lust ist der Zustand, worin der Geist zu einer größeren, das Leid ein solcher, worin er zu einer geringeren Vollkommenheit übergeht. Vollkommenheit aber bedeutete nichts anderes als die Stärke des Lebensprozesses. Lust und Schmerz erzeugen Liebe und Haß; denn diese entstehen, wo Lust und Schmerz die Vorstellung einer äußeren Ursache mit sich bringen und sich alsbald auf diese Ursache übertragen. So waltet auch in Liebe und Haß keine Willkür, wir müssen lieben, wen oder was uns fördert — der Denker beschränkt die Empfindung keineswegs auf Personen —, hassen, wen oder was uns schädigt. Nun aber haben die Gegenstände, die uns direkt berühren, mannigfache Beziehungen zu anderen Gegenständen und werden dadurch in ihrem Ergehen betroffen. So muß sich auch auf dieses Fernere unsere Empfindung übertragen, freilich in abgeschwächtem Grade: wir lieben die Freunde unserer Freunde, weil sie fördern, was uns fördert, wir lieben aber auch die Feinde der Feinde, weil sie den Druck des uns Schädlichen verringern; dagegen hassen wir die Feinde der Freunde und die Freunde der Feinde, da sie unserem Wohlbefinden entgegenwirken. Die Entwickelung erstreckt sich weiter auf alle Seitenbeziehungen und Nebenumstände der Erlebnisse. Alles, was irgend, wenn auch noch so äußerlich und zufällig, mit angenehmen Erfahrungen zusammenhängt, an sie erinnert u. s. w., bewirkt Lust, das Gegenteil Schmerz. Dabei erzeugt das Zusammenleben der Menschen mit seinen Verbindungen und Spaltungen, seinem Ehrgeiz, Wetteifer u. s. w. die mannigfachsten Gestalten der Affekte. Auch die allerfernste Sache kann auf Umwegen Gegenstand von Lust, Schmerz oder Begier werden. So erklärt sich die sonst unerklärliche

Sympathie und Antipathie; hier verbirgt sich nur unserem Bewußtsein der Grund, der uns etwas lieb oder unlieb macht.

So erstrecken sich Liebe und Haß in unermeßlicher Abstufung und oft höchst verschlungenem Gewebe durch das ganze Weltall; das Denken erkennt in aller Verschlungenheit dieselben einfachen Grundfäden. Was immer aber unser Gefühl erregt, das bewegt auch unser Handeln; was uns nützt, das müssen wir zu fördern, was uns schädigt, zu entfernen und zu zerstören suchen. Das alles mit unbedingter Notwendigkeit und ohne den geringsten Spielraum für Willkür; gegenüber den hier wirksamen Mächten ist alles Moralisieren und alle Paränese ohnmächtig, ein Affekt läßt sich nur bezwingen durch einen stärkeren Affekt, nicht durch Betrachtungen und Wünsche. So eine großartige Mechanik der Affekte, eine energische Durchleuchtung ihres Getriebes, eine unerschöpfliche Fundgrube der Menschenkenntnis.

Bedeutete der Mensch nichts anderes als einen verschwindenden Teil der unendlichen Natur, so wäre mit diesem Bilde abzuschließen, und ein Versuch, sich jener Herrschaft der Affekte zu entziehen, hätte keine Aussicht auf Erfolg. Aber Spinoza endet nicht an diesem Punkt, dem Philosophen genügt nicht jene Gestaltung unseres Daseins. Er findet uns dort von äußeren Ursachen unablässig hin- und hergeworfen, wie von entgegengesetzten Winden bewegte Meereswogen, unkundig unseres Ausgangs und Schicksals, abhängig von dem, was draußen liegt, Sklaven der Affekte. Auch untereinander sind wir bei solcher Lage stets in Zwiespalt und Streit.

So arbeitet Spinoza mit aller Kraft über jenen Stand hinaus und eröffnet dem Menschen in Wahrheit ein neues Leben. Worin der Kern dieser Wendung besteht, ist vom Denker mehr verschleiert als deutlich herausgestellt; es sieht aus, als erfolge bloß eine Steigerung des anfänglichen Strebens, eine energischere Durchführung der Grundabsicht, während in Wahrheit eine völlige Umwälzung, ein Bruch mit jener nächsten Wirklichkeit eintritt. Die Wendung geschieht dadurch, daß der menschliche Geist kein bloßes Stück der Natur, kein Teil unter Teilen bleibt, sondern daß er zum Ganzen der Welt, ja zur Einheit des göttlichen Wesens aufsteigt und von hier aus alle Wirklichkeit erlebt; für ihn giebt es einen Weg aus der Welt der Wirkung in die der Ursache, aus dem wechselvollen Dasein in die unwandelbare Wesenheit. Dieser Weg aber ist nicht der einer mystischen Erhebung des Gemütes, sondern der eines mutig die letzte Tiefe ergründenden Denkens. Die intellektuelle Thätigkeit bildete,

wie wir sahen, das ganze Wesen des Menschen. Aber sein Leben erfüllte zunächst die sinnliche Vorstellung, die dem bloßen Eindruck unterliegt und die Welt in einzelne Stücke zerfallen läßt. Hier erschien er als eine abgesonderte Existenz und konnte seine Besonderheit als den höchsten aller Zwecke behandeln. In Wahrheit blieb er bei solcher Selbstüberhebung abhängig von einem dunklen Treiben der Dinge; bei allen Erfolgen im einzelnen war es ein Stand des Leidens, der ihn umfing. Das alles muß anders werden mit der Wendung zum Denken, der Entwickelung klarer und deutlicher Begriffe. Denn in Wahrheit thätig sind wir dort, wo wir die „adäquate“ Ursache dessen sind, was in uns oder außer uns geschieht; adäquat aber ist die Ursache, wenn sich die Wirkung klar und deutlich durch sie begreifen läßt. Daher ergiebt die echte Erkenntnis eine Verwandelung des ganzen Menschen in Aktivität; kann unser Denken aus sich die Dinge entwickeln, so sind wir ihre Herren, durchaus thätig und damit selig. Die Vollendung der Erkenntnis aber, ein letztes Verstehen, ergiebt sich nur durch Anknüpfung unseres Denkens an Gott, das alles begründende Wesen; wir müssen Gott erkennen, seine Eigenschaften und die Handlungen, welche aus der Notwendigkeit seiner Natur folgen. Damit eröffnet sich eine Aufgabe und eine Aussicht jenseit der sonstigen Arbeit der Wissenschaft. Denn jetzt genügt es nicht, die Dinge in notwendiger und bleibender Ordnung kausal zu verketten, sondern es gilt, sie unmittelbar auf Gott zu beziehen, in Gott zu erfassen, von dem adäquaten Begriff des Wesens gewisser Eigenschaften Gottes zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge fortzuschreiten. Dies ist das anschauende Erkennen (scientia intuitiva), das die Gegenstände unmittelbar vom belebenden Grunde aus erfaßt. Erst mit diesem anschauenden Wissen, das sich dem Gefühl der Mystik annähert und zugleich eine Verwandtschaft mit der künstlerischen Intuition hat, erreicht unsere Thätigkeit und unsere Seligkeit ihren Gipfel. Daher ist jene Erkenntnis Gottes das unvergleichlich höchste Gut und das Endziel alles wahren Strebens.

Das neue Leben hat nach Spinoza die leitenden Begriffe des anfänglichen nicht aufgegeben, auch in ihm herrschen Selbsterhaltung und Nutzen. Aber erst mit jener Vervollkommnung der Erkenntnis erreichen wir ein in Wahrheit (re vera), ein aus dem Grunde (ex fundamento) Nützliches; ein mit voller Gewißheit Nützliches bietet nur das Gute, d. h. das Handeln nach der Vernunft. So ist in aller äußeren Fortführung der Begriffe eine große Wandelung unverkenn-

bar, und es blickt der Philosoph von dem Leben aus wahrer Erkenntnis auf jenes andere zurück wie auf eine bei weitem niedrigere und endgiltig überwundene Stufe. Nur wer nach dem Gebote der Vernunft lebt, ist frei, da nur dann das Handeln ganz aus der eigenen Natur des Menschen folgt; auf diesem Boden ist das Leben völlig in Thätigkeit verwandelt, die Affekte sind von allem Leiden befreit und ganz ins Positive gewandt, denn der Affekt hört auf ein Leiden zu sein, sobald wir ihn klar und deutlich begreifen; so finden sich hier nur Streben und Lust, nicht Schmerz und Entsagung. In diesem Reiche der Vernunft werden alle seelischen Verfassungen, welche Schmerz und Traurigkeit enthalten, zu einem Übel; Mitleid, Unterwürfigkeit, Reue u. s. w. mögen auf der niederen Lebensstufe nützlich sein, der höheren müssen sie fern bleiben; hier heißt es: „wer über eine That Reue hat, der ist doppelt unglücklich oder ohnmächtig“.

Zu so freudigem Lebensgefühl aber Spinoza aufsteigt, er verkennt nicht, daß jenes Bild ein hohes Ideal bedeutet, dem sich der Mensch nur allmählich nähern kann. Die wahre Erkenntnis wird ihn nicht leicht ganz einnehmen, sie muß einen Rest bloßer Natur neben sich dulden. Aber auch in solchen Kämpfen bleibt ein sicherer Weg zum Glück. Mag im Verhältnis zur Welt unsere Macht beschränkt sein und uns vieles zuwiderlaufen, im Bewußtsein, unser Werk gethan zu haben und einer notwendigen Ordnung anzugehören, können wir das mit vollem Gleichmut ertragen; denn alles jenes folgt aus der ewigen Ordnung Gottes mit der unbedingten Notwendigkeit eines mathematischen Satzes. Je mehr wir die Vorgänge, die uns treffen, in ihren notwendigen Zusammenhängen klar und deutlich durchschauen, desto weniger werden sie uns in Affekt versetzen, desto mehr ihr bloßes Denken uns einnehmen. Unter seinem Einfluß wird sich auflösen, was an Liebe und Haß aus ihnen erwuchs, und der Geist in der reinen Betrachtung der Ereignisse volle Ruhe finden. Uns so zu den Dingen zu verhalten, ist stets in unserer Gewalt; immer können wir jenes Heilmittel der Affekte, das in ihrer klaren und deutlichen Erkenntnis besteht, anwenden und durch ein Fortschreiten in solcher Einsicht bewirken, daß wir weniger von ihnen leiden.

Namentlich ist es die Erkenntnis Gottes, welche das, was an den Affekten Leiden ist, wenn nicht ganz aufhebt, so doch zum kleinsten Teil des Geistes macht. Denn da das Wesen unseres Geistes im Erkennen besteht, den Ursprung und die Grundlage der Erkenntnis aber Gott bildet, so folgt unser Geist nach Wesen und Dasein aus

der göttlichen Natur und ist fortwährend abhängig von Gott; er wird durch die Erkenntnis Gottes unermeßlich in seinem Wesen erhöht und seiner eigenen Vollkommenheit zugeführt. Aus jener anschauenden Erkenntnis des ewigen und unendlichen Seins erwächst daher eine eigentümliche, alles andere Gefühl weit überragende Liebe zu Gott. Denn was unser Wohlsein steigert, das wird, so sahen wir, notwendig zum Gegenstand unserer Liebe, ein unendliche Steigerung aber erwächst uns durch Gott, so wird sich zu ihm eine unermeßliche Liebe entwickeln. Solche Liebe ist kein gewöhnlicher Affekt mit seiner trüben Leidenschaft, sie ruht durchaus auf dem Erkennen, ist „intellektuelle Liebe“ (amor intellectualis). Diese Liebe zu Gott kann kein Verlangen einer Erwiederung seitens Gottes enthalten. Denn Gott kann seiner Natur nach nichts Besonderes im menschlichen Sinne lieben, wie er auch nicht in der Vollkommenheit steigen oder sinken kann. Darum heißt es: „Wer Gott wahrhaft liebt, kann nicht versuchen, daß Gott ihn wieder liebe.“ Wohl aber liebt Gott sich selbst, die ganze Ewigkeit und Unendlichkeit, mit intellektueller Liebe, und es ist die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ein Teil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt.

Endlich empfängt der Mensch aus solcher Wesenseinigung mit Gott auch eine Ewigkeit. Allerdings lehrt Spinoza keine Unsterblichkeit individueller Art im herkömmlichen Sinne. Nur so lange der Körper dauert, kann der Geist sich etwas vorstellen und sich vergangener Dinge erinnern. Aber völlig untergehen kann er mit der Auflösung des Körpers nicht, denn in Gott bleibt notwendig eine Idee, welche sein Wesen „unter der Form der Ewigkeit“ ausdrückt; er ist unzerstörbar als ein ewiger Denkakt Gottes. Denn aller Dinge Wesen ist in Gott ewig; also auch der menschliche Geist, sofern er an der Wesenheit teilhat; jeder Einzelne um so mehr, je mehr er sich durch rechte Einsicht vom Dasein zum Wesen erhebt. Je stärker damit sein unvergänglicher Teil wird, desto weniger kann ihm der Tod nehmen; ja der Untergang des Körpers erscheint wohl als ein Abstreifen aller Vergänglichkeit, als eine Erhebung über eine niedere Lebensform: „nur so lange der Körper dauert, unterliegt der Geist Affekten leidender Art“.

Aber dem Philosophen ist bei der Unsterblichkeit die Hauptsache nicht die Hoffnung einer besseren Zukunft, sondern die Erhöhung der unmittelbaren Gegenwart zur Ewigkeit; „der freie Mensch denkt über nichts weniger als über den Tod, und seine Weisheit ist ein Sorgen nicht für den Tod, sondern für das Leben“. Das vernunft-

gemäße Handeln ist unabhängig von dem Gedanken der Unsterblichkeit und einer Vergeltung. Auch wenn wir nicht wüßten, daß unser Geist ewig ist, würden wir Wohlthun und Frömmigkeit, Mannheit und Edelsinn für das Höchste halten; denn wer wahrhaft frei ist, handelt nicht eines Lohnes halber, sondern aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur, und es ist die Seligkeit nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst. Genau genommen kann das höchste Gut, als etwas Ewiges und von der Zeit völlig Unberührtes, überhaupt nicht entstehen, es muß immer wandellos in uns vorhanden sein. Lust und Seligkeit unterscheiden sich so, daß jene dem Reich der Veränderung, diese der Ewigkeit angehört. Die Lust beruht in dem Übergange zu einer größeren Vollkommenheit, die Seligkeit darin, daß der Geist mit der Vollkommenheit selbst ausgestattet ist. „So ist der Weise seiner und Gottes und der Dinge mit ewiger Notwendigkeit bewußt, er hört nie auf zu sein, sondern hat immer die wahre Befriedigung des Geistes.“ — Demnach endet das Ganze mit dem Ausdruck voller, freudiger Zuversicht.

dd. Einzelne Gebiete.

Von den einzelnen Gebieten hat Spinozas Gedankenarbeit namentlich die Ethik und die Religion gefördert. Auf den ersten Anblick kann es ein seltsamer Widerspruch scheinen, daß das Hauptwerk eines Systems „Ethik“ heißt, wo alles Streben bloßen Naturbegriffen unterworfen und alle moralische Beurteilung abgelehnt wird. In Wahrheit geht trotz aller oft recht künstlichen Zusammenklaubung durch Spinozas System ein großer Gegensatz und fordert unablässig eine Entscheidung des ganzen Menschen; es ist der Gegensatz einer Hingebung an die Erscheinung mit ihrem Wandel und einer Versetzung in das unendliche und ewige Leben der göttlichen Substanz; dort ein zähes Festhalten eigenwilliger Punktualität, hier ein freudiges Eingehen in die unendliche Vernunft und Liebe; dort ein Sicheinspinnen in subjektive Wahngebilde, hier ein Leben aus der Wahrheit und Weite der Dinge. Mag daher das ethische Handeln hier kein besonderes Gebiet bilden, es bedeutet mehr, es bedeutet eine Wendung des ganzen Wesens, ja den Gewinn eines wahrhaftigen Wesens. In geradem Widerspruch mit der bewußten Richtung seines Strebens gehört Spinoza im Grunde zu den Denkern, welche den Menschen vor ein großes Entweder-oder stellen und nicht so sehr von einem langsamen Fortschritt als von einer großen Umwälzung und Erneuerung das Heil erwarten. Keiner von den Denkern der Aufklärung steht

in diesem Hauptpunkte der christlichen Denkart so nahe wie Spinoza.

Die Begründung der großen Wendung auf Gott und das All droht gegen den Menschen und den menschlichen Kreis gleichgiltig zu machen. Aber Spinoza ist dieser Gefahr trotz der schmerzlichen Erfahrungen seines eigenen Lebens nicht verfallen. Die Vernunft besitzen wir gemeinsam; bei ihr können wir durch die Teilnahme Anderer nichts verlieren, sondern nur gewinnen. Nichts in der Welt steht sich näher, nichts ist sich gegenseitig nützlicher als die Individuen derselben Art. Daher enthält die Vernunft den Antrieb zu einem gemeinsamen Leben, der Mensch ist hier weit glücklicher und freier als in der Einsamkeit. Das menschliche Zusammensein hat eine besondere Innigkeit und Herzlichkeit deswegen, weil wir außer dem Menschen nichts Besonderes in der Natur finden, an dessen Geist wir freudig teilnehmen, und dem wir uns zur Lebensgemeinschaft verbinden könnten. So die Gesinnung thätiger und wohlwollender Humanität; es gilt die Gemüter nicht durch Waffen, sondern durch Liebe und Edelsinn zu bezwingen. Dabei leidet Spinoza nicht an einer optimistischen Überschätzung der Menschen. Nach der Vorschrift der Vernunft, so meint er, leben nur wenige; was die öffentliche Meinung enthält, ist durchweg nichtig und wertlos; in moralischer Hinsicht aber waltet entweder Furcht oder Übermut, und die Wahrheit wird meist unterdrückt. Aber alle solche Wahrnehmungen erschüttern nicht seinen Glauben an die menschliche Natur und ihr Teilhaben an dem tiefsten Grunde aller Wirklichkeit, dem göttlichen Sein.

Die Religion Spinozas hat durchaus den Charakter der Universalität und der Rationalität. Das Göttliche durchdringt hier die ganze Welt und ist an jeder Stelle gegenwärtig, sein Gesetz ist allen Menschen gemeinsam und bedarf keiner besonderen Offenbarung, daher auch keines geschichtlichen Glaubens. Es beginnt ein energischer Kampf gegen die Wunder als Durchbrechungen des allgemeinen Naturlaufs; Spinoza fühlt sich durch sie verletzt nicht nur in seiner wissenschaftlichen Lehre von der Ausnahmslosigkeit der Naturgesetze, sondern auch in seiner religiösen Überzeugung, welche diese Ausnahmslosigkeit als einen Ausdruck der Ewigkeit göttlichen Wesens versteht. So wendet er sich scharf gegen die Art des Volkes, Gott von der Natur zu trennen und seine Macht nur dann anzuerkennen, wenn sie gegen die Natur zu wirken scheint; nicht minder energisch verwirft er die herkömmliche Unterscheidung eines Über-

natürlichen und eines Widernatürlichen; ein Übernatürliches innerhalb des eigenen Reiches der Natur ist selbst widernatürlich; die Wunder aber liegen nicht jenseit, sondern innerhalb der Natur. Diese Behandlung der Wunder bedeutet einen Markstein in der Entwickelung der Religionsphilosophie, ja der Religion; eine solche prinzipielle Verwerfung der Wunder war auch den freiesten Geistern bis dahin fremd.

Diese Überzeugungen gestatten Spinoza kein nahes Verhältnis zum kirchlichen Christentum. Nicht aber fühlt er sich ihm gänzlich fremd; „ich sage, daß es nicht durchaus notwendig sei, Christus nach dem Fleisch zu kennen; aber über jenen ewigen Sohn Gottes, d. h. die ewige Weisheit Gottes, welche sich in allen Dingen, und am meisten im Menschengeist, und am allermeisten in Jesus Christus geoffenbart hat, ist ganz anders zu urteilen. Denn ohne sie kann niemand zum Stand der Seligkeit kommen, da sie allein lehrt, was wahr und falsch, gut und böse sei.“ So verbindet ihn mit dem Christentum die Idee der Gegenwart des Göttlichen in der Welt, und wenn er es unverständlich findet, daß Gott menschliche Natur angenommen habe, so bleibt die schlichte Huldigung vor der menschlichen Größe Jesu seitens eines so wahrhaften und jeder Phrase abholden Denkers in hohem Grade bemerkenswert.

Auch das Verhältnis von Religion und Kirche zum Staate ordnet Spinoza in neuem Geist. Innerer und äußerer Kult werden scharf geschieden; der innere Kult ist Sache der Einzelnen, denen das Recht einer freien Entwickelung und Aussprache ihrer religiösen Überzeugungen nicht verschränkt werden darf; als eine äußere Ordnung aber muß sich jede religiöse Gemeinschaft dem Staate unterwerfen. Ja, der Gedanke einer selbständigen Kirche wird — übrigens nach dem Vorbilde des Hobbes — in der Wurzel angegriffen, wenn es heißt, daß Gott eine besondere Herrschaft über die Menschen nur durch die Träger der Staatsgewalt ausübe. Dazu stimmt, daß Spinoza die Liebe zum Vaterlande für die höchste erklärt, die der Mensch innerhalb dieser Erfahrung haben kann, und daß er nicht bei Gott, sondern bei dem Heil des Vaterlandes geschworen sehen möchte. Durchgängig weicht ihm die Religion zurück aus der Sichtbarkeit des Lebens, aber um so reiner ist sie als Grundstimmung seiner Seele gegenwärtig.

ee. Würdigung.

Daß Spinozas Gedanken einen tiefen Eindruck machten und bis heute nicht aufhören die Menschen zu beschäftigen, ist durchaus begreiflich. Große Strömungen, die sonst feindlich gegeneinander

wirken, sind hier, so scheint es, vom tiefsten Grunde her zu einem Ganzen verschmolzen und zu gemeinsamer Wirkung verbunden; auf modernem Boden und durch die Mittel moderner Denkweise scheinen alle Hauptforderungen an eine Lebensordnung, scheinen im besonderen auch die idealen Bedürfnisse des Menschenwesens voll befriedigt, die Wissenschaft selbst, diese Seele der Aufklärung, ist hier zur Ethik und Religion geworden. Dazu eine gewaltige Energie des Denkens, eine ruhige und sichere Entfaltung der einzelnen Reihen, ein rückhaltloses Aussprechen der letzten Überzeugungen. Es scheint hier alles wie in Erz gegossen, kein Zweifel lähmt die freudige Gewißheit. Alle subjektive Stimmung, alle innere Erregung wird gebunden durch die überlegene Macht und die innere Notwendigkeit der Sache; die strenge Fernhaltung alles rhetorischen Pathos ergiebt eine unvergleichliche Wirkung. Eine Wahrhaftigkeit nicht bloß subjektiver, sondern substantieller Art duldet nichts Unechtes und Scheinhaftes, nichts Schillerndes und Schwankendes. Ein unversöhnlicher Gegensatz von Wahrheit und Schein giebt der Arbeit eine energische Spannung, aber das Ganze des Werkes atmet eine sichere und freudige Ruhe. Der Aufbau der Gedanken trägt das schwere Rüstzeug der Wissenschaft, aber auf der Höhe erreicht der Ausdruck den Ton schlichtester Einfalt. Die Begriffsarbeit mündet ein in große Intuitionen; in ihnen erscheint der Denker als der Weise der modernen Welt. Diesem Weisen aber war zugleich ein stilles und schlichtes Heldentum beschieden; in einem Leben voll Entsagung und Kampf vermochte er die innere Ruhe und Freudigkeit siegreich zu bewähren, welche seine wissenschaftliche Überzeugung fordert; Leben und Lehre sind bei ihm wieder völlig eins geworden nach Art der antiken Denker, aber in einer so viel komplizierteren Welt.

Das alles bleibt in seiner Größe unangefochten, auch wenn der nähere Inhalt der Lehren zu stetem Widerspruch reizen sollte. Und das thut er in Wahrheit. Darf man sagen, daß Spinozas Ziele einer Notwendigkeit des gesamten modernen Lebens entspringen und weit über die Besonderheit der Aufklärung hinausreichen, so ist die Ausführung durchaus mit den Mitteln der Aufklärung erfolgt und daher viel zu summarisch, rationalistisch, ja flach ausgefallen. Jede genauere Analyse des Systems zeigt, daß der Denker auf dem eingeschlagenen Wege nicht erreicht hat, nicht erreichen konnte, was er erreichen wollte. Er wollte eine Überwindung aller Gegensätze durch Einfügung in ein allumfassendes Weltleben; in Wahrheit zerbricht an allen Hauptpunkten sein eigenes Bild der Wirklichkeit die versuchte

Einigung. Die Welt sollte ganz in Gott aufgenommen werden, thatsächlich behält auch das Reich der Erscheinungen eine Selbständigkeit, sonst könnte der Mensch nicht zwischen zwei Lebensführungen stehen, deren eine im Reich der Erscheinungen verbleibt, während die andere sich ganz in Gott versetzt, sondern es müßte alles Heraustreten aus dem göttlichen Leben, alles Fürsichsein des Menschen unmöglich sein. Mag Spinoza dies Fürsichsein als einen bloßen Schein erklären, woher stammt Irrung und Schein, wenn alles, was da ist, allein aus der Kraft Gottes lebt? Eine Welt, die Irrtum enthält, ist nun und nimmer ein reiner Ausdruck eines vollkommenen Seins.

Körperliches und Seelisches, Denken und Ausdehnung sollten durch Aufnahme in die eine Substanz zu vollem Gleichgewicht gebracht werden. Thatsächlich hat Spinoza dies Gleichgewicht an keiner Stelle seines Systems erreicht, entweder macht er das Seelische als Vorstellung zum bloßen Reflex, zum schattenhaften Begleiter des Naturprozesses, und die Natur wird ihm zum Ganzen der Welt, so namentlich in der Grundlegung der Ethik; oder das Denken wird als göttliches zur Seele aller Wirklichkeit und setzt die Natur herab zur Erscheinung eines geistigen Seins; so im Abschluß der Ethik. So ist der Monismus Spinozas thatsächlich ein ungeklärtes Schwanken zwischen Materialismus und Spiritualismus.

Eine innere Einheit sollte die Seele finden durch ein energisches Zerlegen in lauter einzelne, intellektuelle Elemente, durch die Auflösung alles von der großen Welt abgesonderten Fürsichseins. Wenn aber bei Spinoza selbst, allen Begriffen zum Trotz, der Mensch in seinem Inneren einen großen Gegensatz entdeckt und durch seine Vernunft von einer niederen Stufe zu einer höheren fortschreitet, erfährt damit nicht die Seele eine innere Zusammenfassung, fordert jenes Aufsteigen nicht eine Entscheidung und erlangt damit nicht das Wollen eine ihm sonst versagte Stellung? Ja wird nicht das Denken auf der Höhe des göttlichen Seins zu einem Sichselbsterleben der Thätigkeit, einer Freude und Liebe am eigenen Sein? Wie stimmt das zu jenem seelenlosen Mechanismus der Vorstellungen?

Ähnlich zeigt an allen Hauptpunkten die Erfahrung selbst die Wirklichkeit weit reicher, bewegter, verwickelter, als daß sie in das ihr von Spinoza vorgehaltene Schema aufgehen könnte. Wenn aus seinen Lehren der Widerspruch scheinbar verschwindet, so ist er dafür in die Begriffe selbst hineinverlegt, wo ihn eine genauere Analyse alsbald entdecken muß. Trotzdem bleibe Spinozas eifriges

und ausdauerndes Streben zur Einheit in allen Ehren! Es entspricht einer inneren Notwendigkeit des menschlichen Geistes, es entsprach auch einem dringenden Bedürfnis jener Zeit. Denn das Gedankenleben des späteren Mittelalters hatte sich bei erstarrten und formelhaften Gegensätzen beruhigt und zugleich allen kräftigen Fluß verloren; es galt eine Aufrüttelung aus träger Starrheit, eine lebendigere Beziehung und Wechselwirkung der verschiedenen Seiten der Wirklichkeit; überall wo das Leben auf einer frischen Gegenwart und einer vollen Ursprünglichkeit besteht, da muß es ein Streben zur Einheit, zur Überwindung der Spaltungen aufnehmen. Aber gemäß dem Kraftgefühl der Aufklärung gedachte Spinoza rasch und unmittelbar das hohe Ziel zu erreichen; im Grunde war es nichts anderes als eine Überspannung des menschlichen Vermögens, als eine anthropocentrische Denkart, von unserer Vernunft die Lösung aller Widersprüche und in der Welt unserer Erfahrung die Ausgleichung aller Gegensätze zu erwarten.

Gegen solche Denkart hat Spinoza sonst den gewaltigsten Kampf geführt; an der Befreiung von menschlicher Kleinheit und der Wendung zum großen All schien ihm alle Wahrheit und Seligkeit unseres Lebens zu liegen. Dies Streben aber nahm bei ihm zunächst die Wendung, alles auszutreiben, was der Mensch gegenüber der Natur an Eigentümlichem hat; so sollten im besonderen alle Wertbegriffe, als ein bloßes Erzeugnis der menschlichen Seele, aus der Wirklichkeit verschwinden und nur die reine Thatsächlichkeit im Sinne der Natur übrig bleiben. Überhaupt schien der Mensch um so mehr über sich selbst hinausgehoben, je mehr er ein Stück Natur geworden war. An Besonderem und Innerlichem blieb ihm dann nur die denkende Anschauung, die auf die Dinge gerichtete und ganz von ihnen erfüllte Anschauung. Diese Anschauung wird hier das große Mittel zur Befreiung von aller Aufregung und allem Leid, zur Versetzung unseres ganzen Wesens in Ruhe und Seligkeit. Aber wie kann die Anschauung so mächtig wirken, wie den ganzen Menschen erfüllen, wenn sie nicht mehr ist als ein Betrachten einer um uns vorhandenen Natur von außen her? Muß sie nicht, um so viel zu vermögen, die Dinge innerlich umspannen, sich mit ihnen wesentlich einigen, in der Wirklichkeit nicht sowohl die Vielheit der Dinge als die alles begründende Einheit erfassen? So thut es Spinoza durch die Verbindung unseres Lebens mit der unendlichen Substanz; aber erhält nicht dadurch der Mensch wieder eine ausgezeichnete Stellung, daß er einer solchen Wendung fähig ist, wird er dadurch nicht über alle bloße Natur

weit hinausgehoben? Er zeigt doch wieder ein kosmisches Vermögen, und nur darin besteht ein Unterschied gegen früher, daß dies Kosmische allein in den Intellekt gesetzt und ein unerbittlicher Kampf gegen allen Affekt, gegen alle bei sich selbst befindliche Innerlichkeit, zugleich auch gegen alle Wertunterschiede aufgenommen wird. Das alles scheint verschwinden zu müssen, wenn das Leben Wahrheit erreichen und echte Wirklichkeit werden soll.

Eine solche Wendung bedeutet einen Rückschlag gegen eine gewaltige Woge geistigen Lebens, die bis auf AUGUSTIN zurückreicht. Denn AUGUSTIN war es, der, von verzehrendem Glücksdurst getrieben, alles Thun zu einem Selbstleben gestaltete und direkt auf das Ziel der Seligkeit richtete, das ganze Dasein in stürmische Erregung und glutvollen Affekt verwandelte und im Grunde der Wirklichkeit nur wollende Kräfte duldete. Das alles aber verquickte sich bei seiner leidenschaftlichen und summarischen Art mit viel unlauterer Leidenschaft und kleinmenschlicher Enge; dieses Kleinmenschliche hatte sich in geistig unproduktiven Zeiten immer weiter ausgesponnen und sich immer fester in den Vorstellungen und Gefühlen eingenistet; es war ein Egoismus nicht sowohl des Menschen als der Menschheit erwachsen, der bei steigender Lebensflut edleren Naturen unerträglich werden mußte. Niemand hat den Bruch mit solcher Gesinnung kräftiger vollzogen, niemand mutiger zu einem reineren, weiteren, wahreren Leben aufgerufen als SPINOZA. Aber aus der Gesinnung der Aufklärung suchte er die Scheidung an einer falschen Stelle; statt einen das Ganze unseres Daseins durchdringenden Gegensatz anzuerkennen und danach überall, auch im Affektleben und in der Wertschätzung, Höheres und Niederes zu sondern, sah er allein im Intellekt das Göttliche des Menschen und verschloß sich damit große Gebiete der Wirklichkeit. Zugleich wurde seine eigene Welt ein Reich bloßer Formen und blasser Allgemeinheiten, sie gewährt dem Leben nicht die volle Realität und innere Kraft, nach der SPINOZA so mannhaft verlangte; sie müßte ihre Leere noch weit mehr empfinden lassen, wenn nicht aus den geschichtlichen Zusammenhängen immerfort eine Ergänzung zuströmte. So ist das übermenschliche Sein, zu dem SPINOZA den Menschen erheben wollte, zu sehr bloßer Entwurf geblieben, zu wenig lebensvolle Wirklichkeit geworden.

Aber wie hoch wir solche Mängel anschlagen mögen, der Größe SPINOZAS thun sie keinen Abbruch. Sein Werk erschöpft sich nicht in seinem lehrhaften Vortrag; wo seine Antworten uns nicht befriedigen, da halten seine Probleme uns fest und vollziehen eine Vertiefung der

Arbeit wie des Lebens; vor allem aber erfolgt im Kern seines Schaffens eine große Umwälzung der Lebensrichtung und Lebensstimmung, ein Zurückgehen auf das Grundverhältnis des Menschen zum All, eine innere Überwindung der bloßen Aufklärung. Unentbehrliche Wahrheiten werden hier auf den Boden der Neuzeit versetzt und damit zu neuer Wirkung gebracht. Hier erlangt ihr Recht die Ewigkeit gegenüber der Zeit, eine stille Ruhe des Grundes gegenüber aller rastlosen Bewegung, ein einfacher Anblick des Ganzen, ein reines Heraussehen der Grundformen gegenüber der bunten Verwickelung des Einzelnen, die unmittelbare Anschauung gegenüber dem räsonnierenden Verstande, eine freudige Hingebung, ja Aufopferung an das Ganze gegenüber dem Eigendünkel und der Lebensgier der Individuen, ein Kampf wider das Menschliche gegenüber der eingewurzelten Überhebung. Mit dem allen gewinnt das Leben eine stille und sichere Tiefe, deutlich genug erscheint eine höhere Ordnung der Dinge gegenüber allen Mühen und Sorgen des Durchschnittslebens. Das moderne Leben aber hat den besonderen Gewinn, daß sich der stürmisch vordringenden Subjektivität nunmehr mit frischer Kraft die Objektivität der Dinge entgegenstellt und zu einer Erweiterung, ja Umbildung des Lebens drängt; nun verbindet sich der Mensch enger und innerlicher mit den Dingen, nun entwickeln sich mit voller Kraft die Ideen einer sachlichen Wahrheit und einer gegenständlichen Arbeit und üben eine bändigende, läuternde, erhöhende Macht, nun erhält das menschliche Sein von innen her und unmittelbar teil an einem Weltleben. — Diese großen Züge scheinen aus den Verwickelungen und Irrungen der Begriffe um so reiner hervor, je mehr Spinoza aus einer gewissen Ferne gesehen wird; auch das trug dazu bei, daß seine Anerkennung so spät erfolgte. Nachdem sie aber erfolgt ist, kann sein Bild dauernd in lebendiger Gegenwart bleiben und bei Allen in hohen Ehren stehen, welche in dem Aufbau der modernen Welt, trotz aller Irrungen der Menschen, ein großes und notwendiges Werk erkennen.

γ. Locke.

Locke (1632—1704) wirkt aus ganz anderen Zusammenhängen als die übrigen Führer der Aufklärung. Ihn umwogt der Kampf seines Volkes um politische und religiöse Freiheit, er selbst nimmt dabei eine entschiedene Stellung und bleibt von den Wechselfällen des Streites nicht unberührt. Auch seine Denkarbeit zeigt die individuelle Art unter einem starken Einfluß der sozialen Umgebung, deren geistige Eigentümlichkeit er selbst befestigen und weiterbilden hilft.

Diese englische Art hat eine entschiedene Abneigung gegen alle kühne und selbstvertrauende Spekulation wie überhaupt gegen alle Überspannung des menschlichen Vermögens. Sie behandelt den Menschen als ein Stück einer gegebenen Wirklichkeit und findet die Summe der Lebensweisheit darin, ihm das rechte Verhältnis zu dieser Wirklichkeit zu geben. Da das Wissen hier nicht aus eigener Kraft eine neue Welt aufbaut noch dem Leben eine innere Erhöhung verheißt, so kann es unmöglich seine tiefste Seele beherrschen; indem es darin aufgeht den Kreis der Erfahrung zu beleuchten, tritt es naturgemäß zurück vor der praktischen Aufgabe und muß ihr Dienste leisten. Bei solcher Gesinnung besteht kein Drang, die Voraussetzungen des Erkennens zu erörtern und sie möglichst in die Thätigkeit hineinzuziehen, sondern gewisse, oft sehr folgenreiche Annahmen werden stillschweigend ergriffen und als selbstverständlich behandelt. Auch ist man nicht sonderlich bemüht, den ganzen Umkreis des Wissens in ein lückenloses und wohlgefügtes System zusammenzuschmieden. Vielmehr duldet man unbedenklich verschiedene Richtungen, ja Gegensätze nebeneinander, wenn der Eindruck der Erfahrung das empfiehlt. Auch giebt es hier keinen Fanatismus der logischen Konsequenz, unablässig erfolgt eine Ergänzung, Milderung, Umbiegung der Grundsätze durch den Reichtum des geschichtlichen Lebens. So ist hier die Denkarbeit minder eindringend, minder umwandelnd, minder architektonisch als bei den großen Forschern des Kontinentes. Aber sie hat dafür den Vorzug schlichter Klarheit, sachlicher Tüchtigkeit, weiter und unbefangener Beobachtung; wie sie sich dem Leben näher hält, so kann sie sich ihm enger verbinden und unmittelbarer zu ihm wirken.

Diese Denkart giebt auch der Aufklärung eine eigentümliche Gestalt. Sie schafft hier nicht den Boden für eine neue Welt, sie wirkt nicht gegenüber, sondern innerhalb der Erfahrung; ihren Gehalt hat sie rein herauszustellen, ihre Fäden zu sondern und von Anfang bis zu Ende zu verfolgen, um schließlich durch ihre Zusammenfassung unser ganzes Dasein durchsichtig zu machen. Die Voraussetzung dessen ist, daß dieses Dasein an sich ein rationales System einfacher Elemente bildet; aber für den Menschen scheint es sich als ein solches nur darzustellen mit Hilfe aufklärender Einsicht; sie muß die realen Kräfte freilegen und die zahlreichen Hemmungen von Unverstand, Vorurteil, träger Gewohnheit auflösen; erst an der Hand intellektueller Arbeit findet die Natur sich selbst. Wenn demnach auch hier die Lebensarbeit unablässig der Intelligenz

bedarf, so ist deren Wirken hier mehr aufräumend als aufbauend; soll sich das Ganze zur Vernunft wenden, so muß diese von Haus aus der Natur innewohnen und aus ihr aufstreben; ein fester Glaube an eine Güte der menschlichen Natur und der natürlichen Verhältnisse ist dieser Lebensführung unentbehrlich. Der Optimismus setzt an einer anderen Stelle ein als bei den kontinentalen Denkern, im Grunde ist er nicht minder stark.

Die englische Aufklärung hat bei ihrer Abwendung von den großen Weltfragen zum Hauptvorwurf den Menschen, den Menschen wie er leibt und lebt. Sie erfaßt ihn aber gleichmäßig in seinem individuellen und in seinem sozialen Dasein, so gelangen die empirische Psychologie und die Gesellschaftslehre zu besonders kräftiger und fruchtbarer Entwickelung. Indem Individuum und Gesellschaft die Brennpunkte des Interesses werden, erhält eine besondere Bedeutung ihre Wechselwirkung und die Frage, woher die geistigen Inhalte stammen: aus der Seele des Einzelnen oder aus dem gesellschaftlichen Zusammensein; hier namentlich entstehen verschiedene, ja entgegengesetzte Richtungen. Aber auch der Streit bleibt innerhalb eines Gesamtraumes und hat zur Voraussetzung gemeinsame Bejahungen. So steht das Ganze der geschichtlichen Leistung der Engländer vor uns als ein geschlossenes Ganzes, groß durch seine Klarheit, Umsicht, Tüchtigkeit, problematisch durch die Starrheit seiner Voraussetzungen, eine innere Enge des Gesichtskreises, einen Mangel an Elastizität, sich in andere Gedankengänge zu versetzen, alles in allem bedeutsamer für die praktische Gestaltung der Wirklichkeit und die volle Ausnutzung vorhandener Kräfte als für ein vordringendes geistiges Schaffen und für eine innere Erhöhung des Menschen.

Den Gipfelpunkt dieser Bewegung bildet die Lebensarbeit Lockes. Sein Hauptwerk enthält eine ausführliche Untersuchung über den Ursprung, die Gewißheit, den Umfang unseres Erkennens; hier ist es der vorgefundene Thatbestand der Erkenntnis, welcher in seinem ganzen Umfange zu voller Durchsichtigkeit gebracht werden soll; so wird unser Erkennen — und zwar zum erstenmal — von den einfachsten Elementen her durch mannigfache Stufen hindurch bis zum letzten Abschluß verfolgt und aufs genauste in seinem Verfahren charakterisiert, in seinen Grenzen abgesteckt. Den Ursprung des Erkennens untersuchen, das heißt für Locke sein Werden und Wachsen in der einzelnen Seele verfolgen; Seelenleben aber bedeutet ihm nichts anderes als bewußtes Leben. Mit solcher Fassung der Aufgabe ist zugleich über die Richtung und das Endergebnis der Arbeit entschieden.

Denn jenes empirische Bewußtsein bekommt einen Inhalt augenscheinlich nur im Zusammensein mit den Dingen; so wird die Lehre von einem unverlierbaren Stammbesitz der Vernunft, von eingeborenen Ideen unhaltbar; sie erscheint jetzt als eine verworrene Vorstellung, die einer schärferen Prüfung nicht standhält. Die einzige Quelle der Erkenntnis wird die Erfahrung, die äußere und die innere Erfahrung; der Geist gleicht einem weißen Blatt Papier, das erst beschrieben werden muß, oder auch einem dunklen Zimmer, in das durch die Sinne Licht fällt. Grundelemente der Erfahrung aber sind die einfachsten Vorstellungen; so sucht der Denker sie deutlich herauszustellen, dann aber durch ihre Zusammenfügung und Verarbeitung Stufe für Stufe zu verwickelteren Gebilden aufzusteigen; bis in die elementarsten Funktionen tritt die Erkenntnis in eine neue Beleuchtung, indem genau untersucht wird, wie sie sich von der Seele des Individuums her ausnimmt und wie weit sie von hier aus gelangen kann. Das Unternehmen mußte als erster Versuch unvollkommen ausfallen, und es leidet insofern an einem inneren Widerspruch, als im Verlauf der Arbeit die Vernunft weit selbständiger wird und weit mehr leistet, als die Grundüberzeugung gestattet. Aber es bleibt bedeutend und fruchtbar nicht nur mit seiner unbefangenen und weiten Beobachtung, seinem umsichtigen Abwägen, seinem besonnenen Urteilen, sondern vornehmlich deshalb, weil es mit jenem Aufbau vom unmittelbaren Seelenleben her eine neue Art, die Dinge zu sehen und zu nehmen, einführt, einen neuen Durchblick des Erkenntnisprozesses, ja der geistigen Arbeit eröffnet. Indem das Erkennen, ja das Seelenleben sich von den einfachsten Elementen her vor unseren Augen aufbaut, wird unser Leben bewußter, unser Vermögen übersehbarer; zugleich aber wird das Ganze in höherem Grade einer praktischen und technischen Behandlung zugänglich, der Mensch gewinnt eine größere Macht gegen sich selbst und seinesgleichen, wie es bald die moderne Erziehungslehre anschaulich erweist. Wer einigermaßen von kantischem Geist berührt ist, wird keinen Zweifel darüber hegen, daß dieses psychologische Verfahren keineswegs dem Erkennen eine sichere Grundlage gewährt, ja daß es nicht einmal die Möglichkeit der Erkenntnis erklärt. Aber trotzdem behält, innerhalb weiterer Zusammenhänge, jenes Verfahren mit seinem Ausgehen vom Individuum einen großen Wert, ja eine unabweisbare Notwendigkeit.

Locke selbst ist darüber völlig klar, daß seine Forschung nirgends zu einem Wesen der Dinge vordringt; solches Wesen muß bei der Bindung alles Wissens an eine Mitteilung der Dinge durch-

aus unzugänglich werden. Aber diese Einschränkung schmerzt um so weniger, da unsere Erkenntnis für den Hauptzweck unseres Lebens, nämlich unser praktisches Ergehen und Benehmen, vollauf genügt. Es wäre thöricht, das uns zugewiesene Kerzenlicht gering zu schätzen und vollen Sonnenschein zu verlangen, wenn jenes Licht für unsere Zwecke hell genug leuchtet. Vergessen wir also nicht, daß wir nicht alle Dinge zu erkennen haben, sondern nur die, welche unser Benehmen angehen; „die eigentümliche Wissenschaft und Aufgabe des Menschen ist Moralität".

So fällt der Schwerpunkt des Lebens in die praktische Thätigkeit. Auch ihre Fassung aber zeigt einen inneren Zwiespalt. Zunächst scheinen alle Kräfte und Ziele des Menschen innerhalb einer naturgegebenen Wirklichkeit zu liegen. Das Glück des Menschen gilt ohne weiteres als das höchste Gut und zwar das Glück im Sinne eines subjektiven Wohlbefindens. Alle Wertschätzung gestaltet sich damit subjektiv; „die Dinge sind gut oder schlecht lediglich in Beziehung auf Lust und Schmerz". Ein Sinken zu einem Hedonismus und Epikureismus scheint damit unvermeidlich. Aber in der Entwickelung der Gedanken wächst der Lebensprozeß weit über solchen Stand hinaus, indem eine Vernunft im Menschen erkannt und er zu innerer Bildung seiner selbst aufgerufen wird. „Das große Prinzip und die Begründung aller Tugend und alles Wertes liegt darin, daß der Mensch im stande ist, sich seine eigenen Wünsche zu versagen, seinen eigenen Neigungen zuwiderzuhandeln und allein dem zu folgen, was die Vernunft als das Beste angiebt." So ist es schließlich weniger das Subjekt der sinnlichen Empfindung, als die durch ihre Vernunft zur Selbständigkeit berufene Persönlichkeit, der LOCKES Streben gilt.

Das aber tritt weniger zu Tage in den zerstreuten Äußerungen zur Ethik, als in seiner Gesellschaftslehre. Denn wenn auch hier nur kleinere Abhandlungen vorliegen und jeglicher Ausbau zum Systeme fehlt, so zeigt alle Mannigfaltigkeit einen inneren Zusammenhang und eine durchaus charakteristische Grundüberzeugung; diese aber ist im wesentlichen das Bekenntnis des modernen Liberalismus geworden.

Die politische und soziale Gemeinschaft wird hier durchaus vom Individuum her, als dem unmittelbar Gegebenen und deutlich Faßbaren, aufgebaut und damit durchsichtig gemacht; alle Vorstellung vom Staate als einem inneren, die Einzelnen von vornherein umfassenden Ganzen dünkt unverständlich und haltlos. Das Individuum erscheint dabei nicht als eine bloße Naturkraft, wie bei HOBBES, sondern als ein mit Vernunft ausgestattetes Wesen; das Charakteristische

der Vernunft aber wird gesetzt in das Vermögen der Überlegung, eigenen Entscheidung und Selbstregierung; die Vernunft des Menschen „ist im stande, ihn über das Gesetz zu unterweisen, durch das er sich selbst regieren kann". So wird die Freiheit des Individuums zum leitenden Begriff des Staatslebens; auch in der Unterordnung des Menschen unter das Gesetz ist sie aufrecht zu erhalten, ja das Gesetz selbst wird eine Bekräftigung der Freiheit. „Menschliche Freiheit unter staatlicher Regierung ist, ein beständiges Gesetz zu haben, das jedem Gliede der Gesellschaft gemeinsam, und das durch in ihr errichtete gesetzgebende Gewalt gemacht ist; eine Freiheit, meinem eigenen Willen in allen Dingen zu folgen, wenn das Gesetz nichts verordnet."

In diesem Zusammenhange bleibt der Staat mit seinen Einrichtungen fortwährend auf die Individuen und ihre Billigung gestellt; mit besonderer Klarheit entwickelt sich hier der moderne Begriff der Gesellschaft als einer freien Assoziation; auch der Staat ist nur eine Art der Gesellschaft mit bestimmten Zwecken und scharfgezogenen Grenzen. Es wird aber die Hauptaufgabe des Staates der Rechtsschutz der individuellen Daseinskreise, die Sicherung ihrer Freiheit gegen alle Störung; da nun die bürgerliche Selbständigkeit namentlich an das Eigentum geknüpft scheint, so wird bei Locke auch einfach die Sicherung des Eigentums als der Zweck des Staates bezeichnet. So üben die sozialen Verhältnisse ein starkes Gegengewicht gegen die abstrakte und radikale Art dieses Liberalismus. Von der Kulturarbeit ist bei Locke wenig die Rede; daß ihr Hauptträger aber nicht der Staat, sondern das freie Zusammenwirken der Individuen ist, steht außer Zweifel. Überall waltet die Neigung, die Grenzen des Staates eng zu ziehen, dagegen der Freiheit der Einzelnen voll zu vertrauen. So der mit Hilfe angelsächsischer Art zu voller Bewußtheit gelangte Rechts- und Freiheitsstaat der Aufklärung, in weitem Abstand von dem Macht- und Kulturstaat der Renaissance.

Die Idee eines Rechts- und Freiheitsstaates kann sich nicht entwickeln ohne ein stetes Prüfen und Sichten des überkommenen Befundes. Die bloße Überlieferung verliert hier alle Beweiskraft; was auf dem neuen Boden gelten will, muß unmittelbar seine Vernunft erhärten. Im besonderen begründet alle thatsächliche Gewalt kein Recht; innerlich unterwerfen kann sich der Mensch nur dem, dessen Recht zur Herrschaft seiner Vernunft dargethan ist und seine eigene Zustimmung gefunden hat; so ist auch die Pflicht zu gehorchen durchaus unübertragbar. Zu begründen ist im Zusammensein der Menschen ein Recht nur durch eine Leistung, die Rechte wollen er-

worben, nicht ersessen sein. Die Leistungen allein sollen über die Stellung der Individuen entscheiden. Selbst die väterliche Gewalt stammt nicht aus einer dunklen Naturordnung, sie wird erworben durch die thatsächliche Fürsorge für das Kind. In solcher Denkart ist kein Platz für eine patriarchalische Herrschergewalt, noch für ein Königtum von Gottes Gnaden; auch das Königtum muß sich durch seine Leistung rechtfertigen. Bei der hohen Stellung, die Locke dem Eigentum anweist, kann er nicht umhin, auch dafür eine rationale Begründung zu suchen; er findet sie in der Arbeit: weil wir an die Besitznahme oder Bereitung eines Gegenstandes Arbeit gewandt haben, dürfen wir ihn festhalten, ihn unser eigen nennen.

Würde dies Verlangen, alle politischen und sozialen Verhältnisse von den Individuen her zu entwickeln und die Stellung aller lediglich nach der Leistung, einer sichtbaren und wirksamen Leistung, zu bemessen, mit voller Konsequenz durchgeführt, so müßte der überkommene Gesellschaftsstand einer radikalen Kritik verfallen, alles geschichtliche Element, Tradition, Vererbung u. s. w. wäre bis auf den letzten Rest auszutilgen und ein völlig neues Zusammensein in der Art Rousseaus aus reiner Logik aufzubauen. Aber Locke ist weit davon entfernt, diese Konsequenz zu ziehen; er nimmt das Grundgefüge der Gesellschaft als eine ausgemachte Thatsache hin und übt nur innerhalb seiner eine Klärung und Sichtung, eine Ausscheidung veralteter und unvernünftiger Einrichtungen, eine Weckung zu größerer Bewußtheit und Freiheit. Hier wirkt die Vernunft nicht sowohl gegen die Geschichte, als innerhalb der Geschichte. So erfährt die Theorie aus den realen Verhältnissen unablässig eine Ergänzung, Milderung, Umbiegung.

Auch bewirkt bei Locke die Selbständigkeit des Individuums keineswegs eine Absonderung. Nur in Gemeinschaft mit den Anderen, nur als Glied der Gesellschaft kann der Einzelne seine Vernunft entwickeln und glücklich werden; die Gemeinschaft ist deshalb einer besonderen Innigkeit fähig, weil nach Locke die Vernunft in allen Menschen die gleiche Art hat. So wird die Macht der sozialen Umgebung in einem Umfang anerkannt wie nie zuvor; neben das göttliche und das bürgerliche Gesetz stellt Locke als ein drittes das der öffentlichen Meinung; die Billigung und die Verwerfung der Mitmenschen dünkt ein besonders starker und wertvoller Antrieb zum Handeln. „Reputation kommt der Tugend am nächsten.“ Durchgängig erscheint die öffentliche Meinung als ein Ausdruck der Vernunft. So erhält — wie überhaupt im englischen Leben — die

politische Freiheit ein starkes Gegengewicht an einer sozialen Gebundenheit.

Auch auf religiösem Gebiet verficht Locke eine maßvolle Aufklärung und Freiheit; er will nichts Widervernünftiges, wohl aber etwas Übervernünftiges zugeben, nur muß dessen göttlicher Ursprung völlig sicher beglaubigt sein. Die Vernunft bleibt immer Lockes Hauptanliegen, und er meint, daß „jede Sekte gern von der Vernunft Gebrauch macht, sofern sie ihr Hilfe bringt, daß sie aber alsbald ruft: ‚Dies ist Glaubenssache und über der Vernunft‘, sobald die Vernunft sie im Stich läßt.“

Einen eigentümlichen Niederschlag von Lockes allgemeinen Überzeugungen bilden seine pädagogischen Lehren. Die Anerkennung einer großen Macht des Menschen, die Natur hierher oder dorthin zu lenken, eine Bildung für das Leben und mit den Mitteln der lebendigen Gegenwart, eine Erziehung zur Selbständigkeit, aber unter starker Benutzung des sozialen Ehrgefühls, eine Hochhaltung der Individualität und der Privaterziehung, alles das ergiebt kein großes, aber ein klares und wirksames Bild. Auch hier bereitet Locke die Bahnen für Rousseau.

Die Stärke von Lockes Lebensanschauung liegt namentlich in der Klarheit und Einfachheit ihres Verfahrens, ihrem Eintreten für die erste und natürliche Ansicht der Dinge, ihrer Offenheit für alle Eindrücke. Auch die persönliche Art fesselt durch ihre schlichte Tüchtigkeit, ihre Ehrlichkeit, ihr Streben nach Gerechtigkeit. Sachlich gefördert ist vor allem das seelische und das soziale Gebiet; eine reichere Erfahrung ist der Gedankenarbeit zugeführt und von ihr durchleuchtet; zugleich hat das Gesamtleben an Bewußtheit, Umsicht, Thatkraft gewonnen; dies Ganze enthält dabei insofern ein Gleichmaß, als der rationalen Betrachtung eine Anerkennung geschichtlicher Thatsächlichkeit entgegenwirkt, auch darin, daß die kritische Prüfung wohl enge Schranken des menschlichen Vermögens, aber innerhalb dieser Schranken einen Reichtum fruchtbarer Arbeit zeigt. Ein ethisches Moment ist darin ersichtlich, daß der Mensch hier über allen Besitz, inneren wie äußeren, gewissenhafte Rechenschaft ablegt, allem falschen Schein entsagt, um so mehr aber innerhalb seiner Sphäre seines Rechtes sicher sein darf. Im Ganzen dieses Bildes ist unverkennbar die Fruchtbarkeit eines Durchblicks der Wirklichkeit von der Seele des Einzelnen aus, das Recht einer psychologischen Behandlung der großen Fragen, der Gewinn des Lebens an Frische, Unmittelbarkeit, subjektiver Wahrhaftigkeit.

Und doch, wenn alles dieses an sich so Vortreffliche das Ganze der menschlichen Wirklichkeit sein will, wenn es in sich selbst sicher zu ruhen glaubt und seinen Kreis selbstbewußt gegen alles Übrige abschließt, wie viele Bedenken, wie viel Widerspruch muß es dann erwecken! Dann muß zur Sprache kommen, wie viel es an ungeklärten Voraussetzungen enthält und wie es gerade diesen das Allerbeste verdankt, wie das System nur deshalb so einleuchtend scheint, weil es vieles als klar und selbstverständlich behandelt, was voll großer Probleme ist, wie unerträglich eng und gebunden es das menschliche Leben macht, wie es auch bei sich selbst unausgeglichene und auf seinem Boden unausgleichbare Gegensätze in sich trägt. Unablässig spielen hier eine empirische und eine rationale Ansicht der Dinge durcheinander: eine reine Natur soll walten, aber unvermerkt wird sie durch die Vernunft idealisiert; die Vernunft aber hat keine Folgerichtigkeit, indem der geschichtliche Stand der Verhältnisse sie fortwährend durchkreuzt und umbiegt.

Auch die Höhe des Lebensideals ist hier mit einem schweren Widerspruch behaftet. Das Ideal dieses größten englischen Aufklärungsphilosophen und in mancher Hinsicht für die englische Art typischen Denkers ist die volle Selbständigkeit des Menschen innerhalb einer gegebenen Welt und auf dem Boden der Gesellschaft. Nun aber kann sich eine Selbständigkeit innerhalb der Welt und der Gesellschaft nur entfalten, wo es auch eine Selbständigkeit gegen die Welt und gegen die Gesellschaft giebt, wo das Individuum als Geisteswesen unmittelbar an einer Welt teil hat und aus ihr Weltkräfte schöpft. Wollte Locke dazu fortschreiten, so müßte er den Rahmen seines Systems sprengen und seine eigene Leistung flach und eng finden; sträubt er sich dagegen, so wird die Selbständigkeit auch innerhalb der Erfahrung unhaltbar und der Mensch sinkt zu einem bloßen Produkt seiner Umgebung. Die Geschichte mit ihrer Logik hat nicht gesäumt, beide Möglichkeiten zur Verwirklichung zu bringen.

δ. Leibniz.

aa. Das Bild von Welt und Menschenleben.

Mit Leibniz (1646—1716) beginnt Deutschland an der philosophischen Bewegung der Aufklärung teilzunehmen, und es erscheint in ihm sofort die deutsche Art mit charakteristischer Ausprägung. Eine Weite und Universalität, die nichts verwerfen, alles festhalten möchte, ein Zug zum System, der alle Mannigfaltigkeit einem einheitlichen Zusammenhange einfügt und daraus den ersten Befund der Dinge

energisch umwandelt, ein Streben, im Innern der Seele den Standort zu nehmen und von da aus die ganze Weite zu verstehen; mit allem zusammen große Bewegungen, aber auch schwere Gefahren: die Gefahr eines Mitschleppens toten Ballastes und eines Versöhnenwollens auch des Unversöhnbaren, die Gefahr einer überkühnen Spekulation, welche die Wirklichkeit aus den Augen verliert und gegen ihren unmittelbaren Eindruck abstumpft, die Gefahr endlich einer sich in sich selbst vergrübelnden und formlosen Subjektivität. Alles in allem aber eine große Art, die das Denken und Leben auf ein höheres Niveau erhebt.

So tritt auch die Aufklärung bei Leibniz in eine neue Phase, niemand hat sie in universalerem Sinne verstanden, niemand sie so systematisch ausgebaut, niemand sie so ins Seelische gewandt. Die Gedankenarbeit hat hier nicht mehr die stürmische Erregung des Anfanges, sondern sie hat schon so viel Sicherheit und Ruhe gewonnen, um nach voller Gerechtigkeit zu streben, um einen Ausgleich mit dem gesamten Befunde der Geschichte zu suchen, um auch zwischen den Gegensätzen des modernen Lebens eine friedliche Verständigung anzubahnen. Namentlich erscheint das bei dem großen Problem von Einheit und Vielheit. Leibniz drängt mit ganzer Kraft auf ein großes, allumfassendes Weltbild, auch auf ein Weltleben an jeder Stelle, aber er will das nicht erreichen durch eine Aufopferung und Abschleifung der Unterschiede wie Spinoza, sondern unter Festhaltung, ja Verstärkung der Besonderheit; damit wächst die Aufgabe und die Verwickelung ins Unermeßliche, ja es scheint ins Unmögliche. Aber gerade diese Unmöglichkeit reizt Leibniz. Ihn erfüllt ein unbegrenztes intellektuelles Kraftgefühl; ein Bündnis energischen Denkens und kühner logischer Phantasie glaubt sich allen Schwierigkeiten gewachsen. Das treibt zu großen Leistungen, aber es enthält auch die Gefahr einer Überspannung des Subjekts, einer Abstumpfung gegen den nächsten und schlichten Eindruck der Dinge, eines Verfallens ins Spielende, Verschnörkelte, Barocke, wie das auch die Kunst und das Leben jener Zeit durchdringt. Kein philosophisches System entspricht mehr dem Barockstil als das Leibnizens, nirgends droht so sehr das Gedankenwerk ein virtuoses Kunststück zu werden. Dann war Leibniz so sehr darauf bedacht, sich mit den Anderen zu verständigen, an jeder Stelle eine Verwandtschaft mit den eigenen Lehren aufzudecken, aus jedem Kiesel Funken zu schlagen (nach Lessings Ausdruck), daß die kräftige Entwickelung seiner eigenen Art dadurch schweren Schaden litt; er hat, indem er zu viel an die Anderen und

die Wirkung bei ihnen dachte, nicht genügend sich selbst gelebt. Das hat diesen eminent begabten Geist um ein gutes Stück seiner Leistung und Wirkung betrogen. In engem Zusammenhang damit wirkt in Leibniz ein Stück höfischer Art: er ist geneigt, die harten Kanten abzustumpfen, allen Anstoß zu vermeiden, die Dinge in möglichst liebenswürdiger, angenehmer, gefälliger Beleuchtung zu zeigen; er hat nicht den heiligen Ernst, nicht die seelenbewegende Kraft eines Spinoza. Aber bei dem allen darf nicht die Wahrhaftigkeit und volle Ehrlichkeit des Mannes angetastet werden, er folgt auch in dem, was nicht mannhaft genug scheint, durchaus seiner eigensten Art, und er bleibt bei allen jenen Mängeln ein unermeßlich reicher und fruchtbarer, ein großer Denker, der verlangen darf, aus sich selbst, nicht von außen her, beurteilt zu werden.

Vornehmlich ist gegenüber aller Vielseitigkeit und Schmiegsamkeit des Mannes die Thatsache anzuerkennen, daß er einen charakteristischen Centralgedanken besitzt, ihn mit zäher Energie durchsetzt und um ihn alle übrigen Lehren gruppiert. Das ist der Gedanke der selbständigen Bedeutung des Kleinen und Individuellen. Wohl ergreift Leibniz damit nur eine durchgehende Tendenz des modernen Lebens, aber die Kraft und Ausdauer, mit welcher er sie bis zum letzten Abschluß führt, ergiebt neue und überraschende Wirkungen. Bei der Natur wie im Geistesleben schwelgt Leibniz in der Unendlichkeit des Kleinen. Die neue Welt des Mikroskopes und namentlich die Entdeckungen Leeuwenhoeks haben ihn mächtig gepackt; in Verfolgung dieses Weges leugnet er zuversichtlich alle Grenze der Teilung und auch der Organisation der Materie. Hinter jedem Körper steckt immer wieder ein anderer, wie beim Harlekin hinter jedem Gewande ein neues zum Vorschein kommt; warum sollte die Grenze unserer Wahrnehmung die Grenze der Natur sein? Unendlich fein und zusammengesetzt ist auch das menschliche Seelenleben; es bildet nicht ein einziges, grobes und rohes Ganze, sondern es verläuft in unzähligen Vorstellungen, die in tausendfachen Verwebungen und Wechselwirkungen stehen. Nur von diesem Kleinen her läßt sich das Seelenleben begreifen, nur von ihm her Macht darüber gewinnen. Mit dem Gedanken der Kleinheit verbindet sich aber sofort der einer unendlichen Verschiedenheit der Dinge; ärmlich wäre es von der Natur, sich irgend zu wiederholen; so giebt es nirgends zwei gleiche Dinge, zwei gleiche Fälle; die vermeintliche Gleichheit ist nur eine geringere Verschiedenheit. Auch die Zeitteile haben ihre Eigentümlichkeit, jeder Augenblick seine unvergleichliche Aufgabe.

Eigentümlich ist auch das Grundverhältnis aller Einzelwesen zur großen Welt. Wohl umfängt uns alle dasselbe All, wir alle sind lebendige Spiegel seiner Unendlichkeit. Aber ein jeder spiegelt es in seiner besonderen Weise oder, wie LEIBNIZ mit moderner Wendung im Anschluß an die Lehre von der Perspektive sagt, jeder betrachtet das Universum aus seinem eigentümlichen Gesichtspunkt. Soviel Eigentümlichkeit aber ist nicht möglich ohne eine Selbständigkeit im Wesen; so ist diese den Dingen zuzuerkennen und zugleich das Gesamtbild der Wirklichkeit umzuwandeln. Nach der gewöhnlichen Ansicht berühren sich die Dinge im Zusammensein und stehen in unmittelbarem Austausch der Wirkungen, mühelos scheinen die Kräfte vom einen zum anderen überzuströmen. Dies wird aber bei schärferer Prüfung durchaus unhaltbar. In Wahrheit kann ein selbständiges Ding nicht von einem fremden berührt werden und von draußen Einflüsse empfangen, alles Leben muß aus ihm selbst hervorgehen, auch die Entwickelung eines Weltbildes kann nur innerhalb seines eigenen Kreises erfolgen. Diese Gedankenrichtung führt LEIBNIZ zu seinem Begriff der Monade, eines bei sich selbst befindlichen, von innen her bewegten, die Unendlichkeit der Welt in sich tragenden Wesens. Die Monaden haben keine Fenster, durch welche die Dinge in sie hineinspazieren könnten, sie sind keine leere Tafel, die sich von draußen her beschreiben ließe. Derartige Bilder verraten eine im Grunde rohsinnliche Vorstellung von der Seele. Mit ihrer Innerlichkeit Ernst machen, das heißt alle Bewegung in sie selbst verlegen.

Da es aber keinerlei Sein geben kann ohne irgend welche Selbständigkeit, so muß sich der Kern aller Dinge in Seelenleben verwandeln, die ganze Wirklichkeit ein Reich unsinnlicher Größen werden. Nur ein Fürsichsein ist ein wahres Sein; daher reicht das Seelenleben über die Tiere und Pflanzen hinaus bis in die kleinsten Elemente der Natur. Der organische Körper ist nichts anderes als ein Aggregat von Seelenwesen, das unserer Anschauung als im Raum ausgebreitet erscheint; überhaupt ist die Körperwelt nur eine Darstellung des in Wahrheit unsinnlichen Alls im endlichen Geist, der die Wirklichkeit nicht von innen her zu durchschauen vermag. Der sinnliche Eindruck ist nichts anderes als eine verworrene, der Auflösung widerstehende Gedankengröße. So wird hier aus dem Gegensatz der Innen- und Außenwelt ein bloßer Unterschied unserer Stellung und Auffassung; indem die Seele den Grund, der Körper die Erscheinung bedeutet, ergiebt sich eine eigentümliche Lösung des großen Problems. Aus den Dingen ist

hier alle Zweiheit vertrieben, alle Wirklichkeit ist vergeistigt, der Zweck, die Haupttriebkraft des geistigen Lebens, beherrscht nun alles Geschehen. Aber die Natur wird damit kein flüchtiger Schatten und kein willkürliches Durcheinander; sie bleibt ein „wohlbegründetes Phänomen“, sie behält eine feste Ordnung und eine durchgehende Gesetzlichkeit.

Der Art alle Begriffe von der Wirklichkeit umwandeln kann die Monadenlehre nicht, ohne daß aus ihr selbst ein schweres, scheinbar unlösliches Problem aufsteigt. Jedes Wesen soll nur sich selbst erleben, keinerlei Wirkungen von draußen empfangen, alles aus dem eigenen Grunde hervorbringen. Aber zugleich bleibt der Hauptinhalt des Lebens die Vergegenwärtigung der großen Welt, das Mitleben des Alls; der Unwahrheit verfällt, was sich von der gemeinsamen Wirklichkeit losreisst. Wie kann nun das reine Fürsichsein zugleich ein Abbild der Welt bedeuten, wie das Seelenleben auch Weltleben sein, wie das Innere zum Äußeren stimmen? Das ist ein kritischer Punkt, aber nirgends mehr als hier erhebt sich Leibnizens logische Phantasie zu kühnstem Aufschwung und siegesgewisser Zuversicht. Es giebt eine Möglichkeit, daß, was innerlich vorgeht, der großen Welt entspricht, ohne den eigenen Kreis zu verlassen: eine höhere, die Seele wie das Weltall beherrschende Macht müßte alles in gegenseitiger Beziehung aufeinander so eingerichtet haben, daß jede Monade aus ihrer inneren Entwickelung eben das als Vorstellung erzeugt, was draußen thatsächlich vorgeht; die Uhren müßten von dem großen Künstler so geschickt angefertigt sein, daß sie immer zusammengehen, ohne einen physischen Zusammenhang oder eine Regulierung von außen. Alsdann wird dem Bild der Sonne, das im Inneren aufsteigt, der Stand der wirklichen Sonne genau entsprechen. Diese schwindelnde Hypothese verwandelt sich für Leibniz rasch in eine sichere Lehre, jene vielbesprochene Lehre von der „prästabilierten Harmonie“; sie scheint das großartigste Bild sowohl von Gott als von der Welt zu gewähren und sich schon dadurch zu empfehlen.

So tiefgreifenden Wandelungen in der Stellung der Seele zur Welt muß eine Wandelung ihres inneren Anblickes entsprechen. Wie könnte das bloße Bewußtsein mit seiner Begrenztheit die unendliche Welt ausmachen, welche den Inhalt der Seele bildet? So ist darüber hinauszugehen und in den Begriff der Seele auch ein unterbewußtes Geschehen aufzunehmen; die Thatsächlichkeit eines solchen bestätigt jede genauere Selbstbeobachtung, indem sie das Vorstellen und das Bemerken des Vorstellens, das Gewahrwerden der

Vorstellung deutlich als zwei verschiedene Akte zeigt. Auch entstehen oft Sinnesempfindungen durch eine Summierung von kleinen Eindrücken, die einzeln nicht zum Bewußtsein gelangen. Wären sie aber ohne jegliche Wirkung auf uns, so könnte auch ihre Summe nicht zum Bewußtsein kommen. Nur die Annahme unterbewußter Vorstellungen macht z. B. begreiflich, daß wir auch bei stillem Wetter das Murmeln des rauschenden Meeres vernehmen, wo doch eine einzelne Welle nicht bemerklich wird. So dürfen wir überzeugt sein, fortwährend weit mehr zu erleben und zu sein, als das Bewußtsein aufweist; der Boden der Seele ist ausgefüllt mit kleinen, erst aufstrebenden Vorstellungen, das Bewußtsein bildet nur den Höhepunkt eines in unergründliche Tiefen hinabreichenden Prozesses.

Diese Entdeckung des Unterbewußten wird für Leibniz eine Hauptstütze der Lehre von der allgemeinen Verbreitung des Seelenlebens. Denn nun eröffnen sich verschiedene Stufen der Konzentration des Innenlebens, verschiedene Grade des Erkennens von vollendeter Deutlichkeit bis zu trübster Verworrenheit. Alles Seelenleben bildet eine fortlaufende Stufenfolge und steht unter gemeinsamen Gesetzen, aber zugleich bleibt freier Raum für Unterschiede, namentlich für eine eigentümliche Bedeutung des Menschen. Bei ihm allein läßt sich von einem Selbstbewußtsein reden, als einem überlegenen Einheitspunkt, der einen Überblick, ja eine Verbindung der einzelnen Vorgänge gestattet und einen Zusammenhang des Lebens, eine moralische, nicht bloß physische Identität, eine Persönlichkeit herstellt. Damit aber wird eine Verantwortlichkeit, ein freies Handeln, eine sittliche Welt erreicht. Auch liegt in der Thatsache der Persönlichkeit die Gewißheit einer individuellen Unsterblichkeit. Mit dem allen erhält der Mensch eine ausgezeichnete Stellung, ohne damit aus den Zusammenhängen der großen Welt herauszutreten. Er bildet nicht den Mittelpunkt des Ganzen, aber doch einen Lebenspunkt von hoher Selbständigkeit; wie kleine Götter können wir den großen Weltbaumeister nachahmen, als freie Bürger zum Wohl des Ganzen mitwirken. So erfolgt eine Ausgleichung des Strebens zum All und der Steigerung des Menschen.

Die Erweiterung der Seele zu einer unendlichen, von innerem Leben erfüllten Welt liefert zugleich die beste Waffe gegen die Lockesche Bindung der Erkenntnis an die Erfahrung. Nun ist begreiflich geworden, wie die Seele etwas besitzen kann, ohne es im Bewußtsein zu haben, und wie die Menschen bei aller Abweichung und Entzweiung gemeinsame Prinzipien des Denkens und Handelns

befolgen können. Es liegt eben in jeder vernünftigen Seele ein Schatz ewiger und allgemeingültiger Wahrheiten. Auch das Glück vertieft sich mit der Hinaushebung des Seelenlebens über das bloße Bewußtsein; „wer glückselig ist, empfindet zwar seine Freude nicht alle Augenblicke, denn er ruhet bisweilen vom Nachdenken, wendet auch gemeiniglich seine Gedanken auf anständige Geschäfte. Es ist aber genug, daß er imstande ist, die Freude zu empfinden, so oft er daran denken will, und daß inzwischen daraus eine Freudigkeit in seinem Thun und Wesen entstehet."

Aus allem zusammen erwächst ein stolzes und frohes Selbstgefühl des Individuums. Nun heißt es: „Die Individualität enthält die Unendlichkeit (l'individualité enveloppe l'infini)." Das Individuum ist kein bloßes Exemplar einer Gattung, und sein Thun ist keine bloße Anwendung allgemeiner Normen, sondern wie seine eigene Natur, so hat es auch seine eigene Gesetzlichkeit. Daher soll es keineswegs in das große Ganze völlig verschwinden. Der Mensch ist „nicht ein Teil, sondern ein Ebenbild der Göttlichkeit, eine Darstellung des Universums, ein Bürger des Gottesstaates". „In unserem Selbstwesen stecket eine Unendlichkeit, ein Fußstapf, ein Ebenbild der Allwissenheit und Allmacht Gottes."

Solche Stellung und Aufgabe des Individuums wird ein Antrieb zu unablässiger Bewegung. Denn die Unendlichkeit, die in ihm steckt, ist noch schlummernd und muß zu vollem Besitz erst entwickelt werden; das aber kann nur eine stetig fortschreitende, langsam aufsteigende Arbeit vollbringen. Das Gesetz der Kontinuität beherrscht auch die Lebensbewegung, sie enthält weder Lücken und Sprünge, noch kennt sie Rückschritte. So nicht nur beim Individuum, sondern auch beim Ganzen der Geschichte. Was eine plötzliche Umwälzung scheint, ist thatsächlich im Lauf der Zeiten langsam vorbereitet; scheinbare Rückschritte aber bedeuten nur Sammlungen der Kräfte zu neuen Leistungen. So bilden alle Epochen eine fortlaufende große Kette, die Gegenwart liegt sicher und fest zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, sie „ist voll der Vergangenheit und schwanger mit der Zukunft". Das Unternehmen des Augenblicks hat hier eine enge Schranke, aber auch eine feste Grundlage und eine sichere Gewähr des Erfolges; nicht kann ein stürmischer Anlauf die höchsten Ziele erreichen, aber wir dürfen überzeugt sein, daß unsere Lebensarbeit nicht verloren ist, sondern einen unentbehrlichen Stein zum großen Bau der Zeiten bedeutet. Die Idee eines stetigen Fortschrittes, dieses Hauptstück im geistigen Inventar der modernen Welt, ist nirgends

so von innen her begründet und zugleich so weit ausgedehnt wie bei Leibniz.

Mit solcher Gestaltung des Handelns zu emsiger, klarer, in sicherer Bahn fortschreitender Arbeit ist der Lebensdrang der Renaissance auf den Boden der Aufklärung versetzt und ihrer Eigentümlichkeit angepaßt. Auch das Erkennen, welches hier wie dort den Grundstock des Lebens bildet, verändert damit seinen Charakter: es ist nicht mehr das stürmische Ringen mit dem All wie in der Renaissance, es ist auch nicht die große und ruhige Intuition eines Spinoza, sondern es wird ein unermüdliches Arbeiten zur Klärung des Daseins in alle Weite und Breite, ein Ergreifen aller Dinge, um sie zu größerer Deutlichkeit und Durchsichtigkeit zu erheben, damit aber das Leben aktiver, selbstthätiger, fruchtbarer zu gestalten. Ein Wirken zur Aufklärung durchdringt hier alle Verhältnisse, das Zeitalter der Aufklärung steht jetzt in voller Entwickelung.

Dieses Verlangen, alles Dasein bis zum tiefsten Grunde zu durchleuchten und zugleich in lebendigen Fluß zu versetzen, nichts Starres und Träges zu dulden, treibt namentlich die Wissenschaft selbst zu unablässiger Arbeit. Überallhin will sie ihre Grenzen ins Ungemessene vorschieben, nicht nur gegenüber der Fülle der Erscheinungen, sondern auch in der Richtung zur Tiefe, indem sie das Warum des Warum erkennen und auch die letzten Axiome aufhellen will. Immer aber entspricht dem Mehr des Wissens ein Mehr des Lebens. Indem das Leben in sich selbst konzentrierter und bewußter wird, richtet es zugleich nach außen ein unermüdliches Wirken. Die Schätzung des Nützlichen und ein Streben nach technischen Erfindungen macht Leibniz zu einem Gesinnungsgenossen Bacons, er hat diesen Zug noch mehr auf das Innere gewandt. So sinnt und grübelt er unablässig über Verbesserungen der menschlichen Lage an der Hand des Erkennens. Er will durch neue Methoden unser Denken, Schließen, Gedächtnis u. s. w. verbessern, er möchte eine Universalsprache schaffen, um alle menschliche Arbeit zugleich zu sichten und zusammenzuhalten, er beschäftigt sich aber auch mit der Verbesserung der Postwagen, des Hausgeräts u. s. w. Nichts ist so groß, daß es ihn abschrecken, nichts so klein, daß es ihn gleichgiltig lassen könnte; alles reizt ihn zu neuen Gedanken und Vorschlägen. Das enge Bündnis zwischen Aufklärung und Nützlichkeit erhält namentlich in dieser Persönlichkeit eine anschauliche Verkörperung.

Das alles ist ohne Zweifel bedeutend und schätzbar; manches, was sich im weiteren Verlauf der Aufklärung klein und platt aus-

nimmt, zeigt hier im Stande frischen Aufstrebens ein gutes Recht und tiefere Zusammenhänge. Aber letzthin kann jene emsige Geschäftigkeit, Betriebsamkeit, Beweglichkeit nicht befriedigen; es fehlt dieser alles in Räsonnement umsetzenden Art die Anerkennung geheimnisvoller Tiefen des Lebens, es fehlt diesem unersättlichen Lebensdrange die Fähigkeit der Resignation, eine Läuterung durch ein Selbstverneinen, es fehlt diesem Verfolgen aller unzähligen Fäden des Daseins die Gegenwirkung einer großen Intuition des Ganzen. Aus diesen Gründen kann die leibnizische Denkart die innersten Tiefen des Menschen nicht erregen, auch an echter Vornehmheit wie an künstlerischem Zauber übertreffen sie andere Lebensanschauungen.

Aber solche Grenzen des universalsten Systems des Rationalismus bezeichnen können wir nicht, ohne zugleich anzuerkennen, daß es nicht in eine flache Zerstreuung an die Vielheit der Erscheinungen aufgeht, sondern daß es bei sich selbst immerfort von der Vielheit zur Einheit, von der Zeit zur Ewigkeit strebt. Leibnizens große Begriffe von der Welt, namentlich die unentbehrliche Übereinstimmung des Innenlebens mit dem großen All, sind nicht haltbar ohne eine weltumfassende Kraft und eine überweltliche Intelligenz; seinem Erkenntnisdrange genügt nicht ein Erklären von Punkt zu Punkt, ein immer weiteres Zurückschieben, sondern er besteht auf einer letzten und absoluten Begründung; den Inhalt eines Buches erklärt ihm nicht die Angabe, es sei von einem anderen abgeschrieben, und dieses wieder von einem anderen u. s. w.; er will zum ursprünglichen Verfasser vordringen. Das endliche Sein muß ruhen auf einem unendlichen, auf Gott. Wegen des inneren Zusammenhanges unseres Wesens mit Gott ist dieser, recht verstanden, uns ganz nahe und leicht zu erfassen: „Gott ist das Leichteste und Schwerste, so zu erkennen; das Erste und Leichteste in dem Lichtweg, das Schwerste und Letzte in dem Weg des Schattens."

Mit der Richtung auf Gott aber wird das Denken über alle bloße Zweckmäßigkeit, ja über alle Zeit hinausgehoben und allein mit ewigen Wahrheiten beschäftigt. Der Wertschätzung dieser giebt Leibniz den stärksten Ausdruck, er meint z. B., die ganze Erde könne „unserer wahren Vollkommenheit nicht dienen, es sei denn, daß sie uns Gelegenheit giebt, ewige und allgemeine Wahrheiten zu finden, so in allen Weltkugeln, ja in allen Zeiten und, mit Einem Wort, bei Gott selbst gelten müssen, von dem sie auch beständig herfließen". Alle Arbeit wird von der Überzeugung beseelt, daß unsere Vernunft nur kraft ihrer Begründung in der absoluten Vernunft Wahrheit erkennt;

so bleibt auch hier der innere Zusammenhang der Aufklärung mit einer religiösen Überzeugung, wie bei Descartes und Spinoza. Erst mit ihrer Verflachung hat die Aufklärung sich in Feindschaft zur Religion gesetzt. Jene Überzeugung bewahrt Leibniz bei aller Beweglichkeit seines Geistes vor einem seichten Relativismus; mag er noch so sehr das Recht des Individuums verfechten, die Welt aus seinem Gesichtspunkt zu sehen, das letzte und feste Maß bildet auch ihm die göttliche Betrachtung der Dinge.

bb. Die Versöhnung von Philosophie und Religion.

Bedarf das Denken so sehr für seine eigene Wahrheit einer religiösen Grundlage, so kann es nicht befremden, wenn Leibniz auch das Christentum zu seiner Philosophie in enge Beziehung setzen möchte; er konnte hoffen, dadurch zugleich die Wissenschaft zu befestigen und die überkommene Religion zu voller Wirkung zu bringen. Denn wie alles Leben, so bedarf nach ihm auch die Religion zu ihrer Vollendung der Erkenntnis; die Liebe zu Gott, welche als Hingebung des Wesens ihren Kern bildet, muß auf dem Erkennen Gottes ruhen, um die rechte und erleuchtete (éclairé) zu werden; „man kann Gott nicht lieben, ohne seine Vollkommenheiten zu erkennen“. Nur damit wird die Religion zur Überzeugung und Gesinnung des ganzen Menschen; ein Glaube ohne Einsicht bleibt ein bloßes Hersagen und unselbständiges Hinnehmen, ein religiöses Gefühlsleben aber ohne eine Leitung der Vernunft unterliegt schweren Gefahren. So erscheint das Erkennen als der einzige Weg, den ganzen Menschen für die Religion zu gewinnen und ihr Leben in volle Wahrheit zu stellen. In solchem Streben glaubt Leibniz sich durchaus einig mit dem Christentum, der Religion des Geistes, der „reinsten und aufgeklärtesten“ Religion.

Eine innere Einigung von Christentum und Vernunftarbeit zu erreichen, konnte aber in diesen Zusammenhängen nicht allzu schwer dünken. Die Philosophie brachte hier dem Christentum manches entgegen: die Herrschaft des Geistes über die Natur, eine aller Vielheit überlegene Einheit, eine hervorragende Stellung des Menschen, die Anerkennung moralischer Werte. Das alles brauchte nur mehr ins Persönliche und Geschichtliche gewandt zu werden, um mit dem Christentum freundlich zusammenzugehen. Erschien doch dieses selbst hier mehr als eine spiritualistisch-moralische Weltanschauung, denn als eine Macht innerer Befreiung und Umwandelung. Thatsächlich sind es zwei Punkte, von deren Sicherung der Denker eine volle Ver-

söhnung zwischen philosophischer Lehre und religiöser Überzeugung erwartet: die Freiheit des Willens, als die Grundbedingung einer moralischen Ordnung, und die Vernunft der Wirklichkeit, als Ausdruck und Erweis einer göttlichen Weltregierung.

Die Behandlung des Willensproblems ist ein schlagendes Beispiel dafür, wie sehr sich ein Philosoph über den Charakter seiner eigenen Lehre täuschen kann. Leibniz eifert gegen den Determinismus, er will ein freies Handeln darthun und glaubt es dargethan; in Wahrheit verwandelt er das Seelenleben in einen intellektuellen Mechanismus. Denn wenn er darauf pocht, daß alles Handeln aus der eigenen thätigen Natur erfolgt, und daß es nicht von gleichförmigen Gesetzen beherrscht wird, sondern bis ins Einzelne hinein eine unvergleichliche Art des Individuums ausdrückt, wenn er ferner als Eigentümliches des Menschen die Möglichkeit eines Handelns aus dem überlegenen Einheitspunkte deutlicher Erkenntnis verficht, so ist in dem allen wohl der Determinismus verfeinert, für die Freiheit aber nicht das Mindeste gewonnen.

Bedeutender ist die Lehre von der besten Welt, schon deshalb, weil sie aus innerster seelischer Notwendigkeit entspringt, da in ihr der Philosoph für die Rechtfertigung seiner eigenen thätigen, lebensfrohen, bejahungslustigen Art kämpft. Auch die Ausführung überragt weit den landläufigen Optimismus. Leibnizens Meinung ist keineswegs, daß die Welt alle Wünsche des Menschen und der Menschheit erfüllt, und daß ihr unmittelbarer Befund eine volle Harmonie bildet. Aber er hält es nicht für unmöglich, daß einer tiefergehenden Betrachtung diese Welt mit dem Bösen sich als besser erweist, als eine Welt ohne alles Böse sein würde. Zunächst gilt es, nicht vom Teil her, sondern aus dem Ganzen zu urteilen; vielleicht ergeht es dann der Philosophie wie der Astronomie, der sich unser Planetensystem aus einem Chaos in eitel Ordnung verwandelt hat, seit sie durch Kopernikus lernte, „das Auge in die Sonne zu stellen“.

Um aber die Welt mit all ihrem Dunkel und Leid als ein System der Vernunft zu erweisen, verbindet und verschmilzt Leibniz Altes und Neues, so daß wiederum das ihm Eigentümliche nicht deutlich hervortritt. Zunächst wird die alte Fassung der Welt als eines Kunstwerkes erneuert. Kein großes und kräftiges Kunstwerk ohne ein Umspannen und Überwinden von Gegensätzen, keine vollendete Harmonie ohne eine Auflösung von Dissonanzen. Eine modernere Form erhält jener ästhetische Gedanke in der Wendung, daß in der Wirklichkeit, wie bei der Perspektive, die Fehler der kleinen Welten zum

Schmuck der großen Welt beitragen mögen. — Selbständiger und eingreifender ist der Versuch, die Idee der größtmöglichen Kraftentwickelung zur Aufhellung des Dunkels zu verwerten, den Optimismus nicht ästhetisch, sondern dynamisch zu begründen. Das Ziel der höchsten Kraftentwickelung scheint die Natur zu erstreben, wenn sie überall die einfachsten Mittel verwendet und die kürzesten Wege einschlägt; ein Innenleben aber kann seine höchste Kraft nicht entfalten ohne eine Selbständigkeit des Wesens und ein eigenes Entscheiden. Sich entscheiden kann wiederum ein endliches und daher unvollkommenes Wesen nicht ohne eine Möglichkeit der Irrung und Verirrung; diese Möglichkeit wird sicher irgend zur Wirklichkeit werden. Damit aber ist dem Bösen und Leid die Thür geöffnet. Alles dieses Böse ist jedoch im Grunde nur die Kehrseite der Selbständigkeit der Wesen; in allem Kampf und Schmerz hat diese Ordnung den Vorteil, unsere Kraft zu voller Bethätigung aufzurufen, das Leben zu unserem eigenen Werke zu machen. Die Freude an der Entfaltung und dem Wachstum unseres Vermögens, an männlicher Mitarbeit zur Überwindung des Schlechten und zur Vervollkommnung des Alls kann über alle Empfindung des Leides hinausheben; so erscheint das Böse als ein unentbehrliches Mittel zur Verwirklichung des Guten. Dieses Leben mit seinen Sorgen und Schmerzen ist in Wahrheit glücklicher als ein solches, in dem von vornherein alles zum Guten gelenkt wäre; müßte doch damit alle Spannung aufhören und alle eigene Thätigkeit zusammenbrechen. — Aber es bleibt noch ein letzter Einwand: thatsächlich kommen nicht alle Kräfte und Anlagen zur Entfaltung, sondern jedes Wesen findet sich mannigfach gehemmt. Wie diesem begegnen? Auch hier hilft der Gedanke des Ganzen. Die endlichen Wesen sind nicht für sich allein, sondern nur zusammen miteinander; wie bei einem Brettspiel sich jede Figur nur so weit entwickeln kann, als der Plan des Ganzen gestattet, so muß sich auch im All das Einzelne nach dem Ganzen schicken. Das All aber wird, als die beste aller möglichen Welten, von der allmächtigen Intelligenz für die höchste Lebensfülle eingerichtet sein und bezeugt eine solche durchgängig; der Mensch seinerseits kann durch sein Denken diese Fülle miterleben und darin ein Glück finden, gegen das alle Mißstände seines besonderen Kreises zur Nichtigkeit herabsinken. Die wahre Erkenntnis hebt uns so hoch, „gleich als ob wir aus den Sternen herab die irdischen Dinge unter unseren Füßen sehen könnten“. Mag daher im Einzelnen uns noch so viel unverständlich bleiben, wir dürfen getrost die Äußerung des Sokrates über Heraklit auf das Weltall anwenden: „Was ich

verstehe, gefällt mir; ich glaube, das Übrige würde mir nicht weniger gefallen, wenn ich es verstünde."

Mit solcher Herrschaft der Vernunft verwandelt sich die Weltordnung in einen Gottesstaat, den Liebe und Gerechtigkeit regieren; wir dürfen uns als seine Bürger fühlen und für alles Geschick der ewigen Güte vertrauen. „Thut man aber noch dazu, daß die Seele nicht vergehet, ja daß eine jede Vollkommenheit in ihr bestehen und Frucht bringen muß, so sieht man erst recht, wie die wahre Glückseligkeit, so aus Weisheit und Tugend entstehet, ganz überschwänglich und unermeßlich sei über alles, das man sich davon einbilden möchte." — So scheinen schließlich alle Dissonanzen aufgelöst, mit der siegreichen Macht des Guten zugleich die Wahrheit des Christentums dargethan, das Recht eines werkeifrigen, frohthätigen Lebens sicher begründet.

Leibniz ist dem heutigen Leben so fern gerückt, daß es einer näheren Auseinandersetzung mit ihm nicht bedarf. So sei nur mit Einem Worte darauf hingewiesen, wo der kritische Punkt dieses großen Systems liegt. Leibniz war mit unermüdlichem Eifer bestrebt, auf dem Boden und mit den Mitteln der Aufklärung eine spiritualistische Weltanschauung und eine ideale Wertschätzung aufzubauen und fester zu begründen als je zuvor; den Ernst und die Wahrhaftigkeit dieses Strebens zu bezweifeln, wäre thöricht. Aber für die Mittel der Aufklärung war dieses Ziel unerreichbar. Das Geisteswesen konnte keine volle Innerlichkeit und Selbständigkeit erlangen, wenn es nach der Art der Aufklärung als bloßer Intellekt verstanden wurde; zur Grundfunktion des Lebens wird hier ein Abspiegeln der Welt; nun aber ist deren ganzer Bestand nichts anderes als eine endlose Fülle vorstellender Wesen; so hat schließlich die Wirklichkeit keinen anderen Inhalt als ein Vorstellen des Vorstellens, sie droht sich damit schließlich in lauter leere Formen zu verflüchtigen. Demnach erreicht die Aufklärung in Leibniz ebensowenig eine Welt voller Realität und substantiellen Lebens wie bei Spinoza. Jener Mangel des Geisteslebens erklärt auch, daß bei Leibniz, im direkten Gegensatz zur Absicht des Denkers, das Naturbild mit seinen klar ausgearbeiteten Begriffen Macht über die eigene innere Gestaltung des Geisteslebens gewann und es mit überlegener Gewalt in seine Bahnen zog. Leibniz macht das Seelenleben zum Kern alles Seins, aber was anderes ist es selbst als ein Getriebe lauter einzelner Vorstellungen, ein intellektueller Mechanismus (automaton spirituale), wie es denn

auch fortwährend einem Uhrwerk verglichen wird? Quantitative Unterschiede beherrschen hier keineswegs bloß die Natur, sondern nach ihrem Vorbild auch das Geistesleben; selbst die Gegensätze von Gut und Böse, von Wahr und Falsch verwandeln sich in bloße Differenzen eines Mehr oder Minder. Indem Leibniz die Wirklichkeit als ein System der Vernunft darzustellen versucht, wird ihm zur allbeherrschenden Größe die Idee der Kraftsteigerung und Lebenserhöhung; auch die moralischen Werte werden dieser dynamischen Betrachtung untergeordnet. So siegt von innen her die Natur, die nach der Anlage des Ganzen dienen sollte, oder vielmehr es wird das Geistige bei sich selbst in einen Naturprozeß verwandelt.

Aber auch bei Leibniz überschreitet die Leistung wie die Wirkung weit die besondere Zuspitzung des Systems. Die Universalität der Gesinnung, welche aus diesem Denker wirkt, ist für die philosophische Arbeit ein bleibender Gewinn, indem sie überall dazu treibt, ein Gleichgewicht der verschiedenen Interessen zu suchen und die großen Fragen in großem Stil zu behandeln. Sein unermüdliches Streben nach Aussöhnung der Aufklärung mit der überkommenen religiösen Welt hat wesentlich dazu beigetragen, das deutsche Geistesleben vor schroffen Umwälzungen und engherziger Verneinung zu bewahren; sein Eintreten für eine Unendlichkeit des Individuums und eine Kontinuität der geschichtlichen Bewegung hat das klassische Zeitalter der deutschen Litteratur heraufführen helfen. Endlich hat er mit der Frische und Beweglichkeit seines Wesens zuerst die moderne Denkart in Deutschland heimisch gemacht. Mag er selbst in den Hauptpunkten seine Gedanken viel zu sehr in Schulbegriffe zwängen, hinter den Schulbegriffen stehen Weltbegriffe; sie lassen sich von der Verschnörkelung ablösen und zu fruchtbarster Wirkung bringen. Das ist in der That, wenn auch nicht sofort, so durch die weitere Entwickelung des deutschen Lebens geschehen. Dann wurde die Losung nicht Leibniz oder Spinoza, sondern Leibniz und Spinoza; jener der Philosoph reicher Kulturarbeit, dieser der großer Anschauung und menschlicher Bildung. So haben sie miteinander die geistige Atmosphäre bereitet, in der ein thätiges und freudiges Schaffen fruchtbarster Art erwuchs und das Leben die Gebundenheit früherer Formen endgiltig abstreifte.

c. Der Verlauf der Aufklärung. A. Smith.

Der Verlauf der Aufklärung fördert mehr die allgemeine Kultur als die Philosophie. Die Bewegung ergreift immer mehr die gesell-

schaftlichen Verhältnisse, entfernt aus ihnen viel Unvernunft und wirkt überall zur Weckung der Kräfte, sowie zur Humanisierung des Daseins. Auch dringt der neue Geist tiefer in die einzelnen Gebiete, gestaltet sie nach seinen Forderungen und erreicht dabei bisweilen klassische Leistungen von bleibender Bedeutung. Aber alles das erfolgt auf der Grundlage, welche das 17. Jahrhundert gelegt hatte; es entstehen nicht neue charakteristische Typen. Und immer größer wird die Gefahr, die anfänglich für die geistige Natur des Menschen erhobenen Ansprüche auf das bloße Individuum mit aller seiner Zufälligkeit zu übertragen und damit die Substanz des Ganzen zu gefährden. Indem das bloße Subjekt mit seiner freien Beweglichkeit zum Mittelpunkt des Lebens wird, wie namentlich in Frankreich, finden Witz, Kritik, Scharfsinn die freieste Entfaltung, und es zergeht alle Starrheit des Daseins vor einem geistreichen, freischwebenden Spiel der Gedanken. Aber zugleich verschwindet mehr und mehr aller Halt und alle Tiefe, die schwere Arbeit weicht leichter Reflexion, alle objektive Notwendigkeit subjektiven Einfällen und Stimmungen; ein Wiedererwachen der Sophistik ist unverkennbar. Doch sei auch bei dieser problematischen Wendung nicht vergessen, wie weit sie zum Flüssigmachen starrer Größen, zu freier Beweglichkeit des Geistes, zu energischer Austreibung veralteten Wustes gewirkt hat.

Die Führer der Aufklärung sind im 18. Jahrhundert die Engländer. Was in Frankreich von Descartes' Lehren zur Wirkung gelangte, wurde bald so schulmäßig eingesponnen, daß dort englischer Einfluß das allgemeine Leben erst für die neue Bewegung gewinnen mußte. In England hatte schon das 17. Jahrhundert mit seinen schweren politischen und religiösen Kämpfen weit mehr die Geister erweckt; mit der Thronbesteigung des Oraniers kam die Aufklärung zu freiester und breitester Entfaltung. Es war die Zeit, von der Berkeley sagen konnte: „Denken ist das große Verlangen der Gegenwart.“ Alle Fragen werden lebhaft diskutiert, mit Vorliebe wird der Dialog bald zur Polemik, bald zur Popularisierung verwandt, es entsteht eine neue Litteratur der Zeitschriften mit gemeinnütziger Tendenz; überall erscheint ein ehrliches und eifriges Streben zur Selbsterkenntnis des Menschen und zur Verbesserung der allgemeinen Lage.

Diese Bewegung ergreift auch die höchsten Lebensgebiete: die Moral und die Religion. Aller Mannigfaltigkeit der Lehren ist dabei gemeinsam die Abweisung der bloßen Autorität und die Be-

gründung auf die eigene Erkenntnis, gemeinsam auch die Abneigung gegen ein Übernatürliches und sein Eingreifen in unser Dasein, sowie das Streben, aus unserer eigenen Natur und unserem Verhältnis zur Umgebung die Ziele des Handelns zu entwickeln. Die Seele des Menschen und zwar vornehmlich des Individuums bildet durchgängig den Ausgangs- und den Endpunkt der Forschung. So wird die Moral auf die Psychologie, nicht auf die Theologie oder die Metaphysik, gegründet; die Wissenschaft hat durch eindringende Analyse die Grundempfindungen aufzuweisen, deren Belebung ein moralisches Verhalten hervorbringt. Die nähere Ableitung der Moral wird in sehr verschiedener Weise versucht, ihren Inhalt aber setzen die Meisten in das Wirken für andere Menschen; bis in die Gesinnung hinein für das Wohl der Gesellschaft zu wirken, das bedeutet hier echte Tugend. Auch darin ist man einig, die Motive des Handelns aus dem Jenseits in das Diesseits zu verlegen; nicht die unserem Thun von Gott vorgehaltene Belohnung oder Strafe, sondern sein eigener Wert und die ihm entquellende Selbstbefriedigung soll uns bewegen. Auch hier wirkt das Selbstgefühl des freien Mannes, der seinen Schwerpunkt in sich selbst sucht und sich nicht von außen her zum Handeln treiben läßt. Die höchste Gesamtleistung auf diesem Gebiet bringt SHAFTESBURY (1671—1713). Das Gute erscheint bei ihm als in der eigenen Natur des Menschen begründet, der Mensch ist mit einem moralischen Sinn ausgestattet, der sich durch Kultur zu einem moralischen Geschmack entwickelt. Die Tugend besteht in dem richtigen Verhältnis der selbstischen und der geselligen Neigungen; diese müssen stark, jene dürfen nicht zu stark sein und müssen sich jenen unterordnen. Wie hier die Harmonie das höchste Ziel bildet, so ist überhaupt das Gute zugleich das Schöne; so kann es um seiner selbst willen gefallen, es bedarf keines anderen Lohnes als der Freude, die in ihm selbst liegt. Tugend und Glückseligkeit sind untrennbar verbunden. So wird die Selbständigkeit und der Selbstwert des Sittlichen von innen her begründet, in unverkennbarem Zusammenhange mit der antiken Moral und in deutlicher Erhebung über den Durchschnitt der Aufklärung. Nicht nur auf England, auch auf hervorragende deutsche Dichter und Denker haben diese Lehren nachhaltig gewirkt.

Auf religiösem Gebiet vollzieht das Individuum, in sicherem Vertrauen auf die Kraft seiner Vernunft, vornehmlich eine scharfe Kritik des überkommenen Bestandes. Angegriffen wird zunächst das Widervernünftige, bald alles Übernatürliche; schließlich bleibt der einzige Inhalt der Religion die Moral, allein die Tugend bildet den wahren

Gottesdienst. Um sich dabei zu beruhigen, bedurfte es eines starken Optimismus. Ein solcher ist in Wahrheit vorhanden. Die wohlwollenden Neigungen, so denkt man meist, haben von Natur eine große Stärke und erlangen ohne allzuviel Mühe das Übergewicht über die selbstischen. Das Glück dünkt weit verbreiteter als das Unglück: „man wird, die Erde im Durchschnitt genommen, für einen Menschen, der Schmerz und Elend erduldet, zwanzig in Glück und Freude oder doch erträglichen Verhältnissen finden“ (A. Smith). „Gesund, schuldlos und reinen Gewissens“ zu sein, das enthält nach demselben alles Wesentliche des Glückes; dieser Stand aber, so meint er, ist bei allem Leide der Welt der natürliche und gewöhnliche des Menschen, der Stand der Mehrzahl!

Eine solche Flachheit zeigt zur Genüge, wie viele Fragen der Moral und Religion die Aufklärung offen ließ. Trotzdem hat sie auch hier große Verdienste. Sie hat damit begonnen, die Moral wie die Religion in der eigenen Natur des Menschen zu begründen; sie konnte damit nicht weit gelangen, weil sie im Menschen nur das empirische Einzelwesen sah, nicht eine auf inneren Zusammenhängen begründete geistige Natur in ihm anerkannte. Der Schritt dazu blieb dem deutschen Idealismus vorbehalten, aber er hätte ihn schwerlich thun können ohne die Vorarbeit der Engländer.

Das bedeutendste Werk der englischen Aufklärung ist die Wirtschaftsphilosophie des Adam Smith (1723—1790). Indem es auf seinem besonderen Gebiet die Ideen der Aufklärung zu einer reinen, ja klassischen Gestaltung bringt, entwickelt es zugleich eine prinzipielle Überzeugung vom Ganzen des Lebens und Thuns und macht damit das wirtschaftliche Gebiet zum erstenmal zum beherrschenden Centralgebiet aller Arbeit; hier zuerst wird unser ganzes Dasein unter den Gesichtspunkt der materiellen Erhaltung und der Wirtschaft gestellt, wie sonst unter den der Religion, Kunst oder Wissenschaft. Das bedeutet eine so große Wendung, und das wirkt noch heute so mächtig fort, daß hier eine nähere Darlegung zwingend geboten ist.

In Smith erlangt die wirtschaftliche Theorie der Aufklärung den reinsten Ausdruck und einen systematischen Abschluß. Die ältere Lehre, wie sie vom Altertum durch das Mittelalter bis in die Neuzeit reicht, gewährte dem wirtschaftlichen Leben keine Selbständigkeit, sondern unterwarf es unmittelbar den ethischen Zwecken; sie faßte es auch nicht in ein Ganzes zusammen, sondern zersplitterte es in eine Fülle einzelner Erscheinungen. Auch fehlte der Gedanke der Volkswirtschaft, einer Verbindung des wirtschaftlichen Lebens zu natio-

nalen Einheiten. Die Voraussetzungen dieser Lehre zeigte namentlich Aristoteles mit voller Deutlichkeit. Diese Voraussetzungen hat nun das moderne Leben erschüttert und unhaltbar gemacht. Die äußeren Güter werden mehr als bloße Mittel, sie bilden ein Hauptstück des Lebens, indem sie Kräfte erwecken und die Bewegung weiter und weiter treiben; auch gewinnen sie eine innere Erhöhung durch die Erhebung der Völker zu wirtschaftlichen Einheiten. So hat sich schon von der Renaissance her praktisch eine Umwälzung vollzogen, sie hat namentlich in Frankreich große politische Schöpfungen hervorgebracht, sie hat mehr und mehr auch die Gedanken bewegt und neue Theorien erzeugt. Aber alle bisherige Leistung der Art wird weit übertroffen von A. Smith; er erst behandelt das Problem in universaler Weise und giebt der modernen Denkart einen völlig angemessenen Ausdruck.

Smiths Lehre beginnt mit der Thatsache der Arbeitsteilung. Diese entspringt nicht der Weisheit des Menschen, sondern seinem natürlichen Hange zum Tausch; sie hat die Tendenz, aus sich selbst ins Ungemessene zu wachsen. Indem sie jedes besondere Werk geschickter verrichten lehrt, große Zeitersparnis bringt und zur Erfindung von Maschinen treibt, steigert sie ins Unermeßliche die wirtschaftliche Leistung und mit ihr den Wohlstand wie das Wohlbefinden des Menschen; sie vornehmlich ist es, welche vom Natur- zum Kulturstand führt. Die Teilung aber ergiebt keine Zerstreuung, sondern eine engere gegenseitige Bindung der einzelnen Glieder; ein jeder nämlich kann nur bestehen und gedeihen, sofern er den Anderen etwas ihnen Wertvolles bringt, er muß daher auf einem nützlichen Gebiete möglichst Tüchtiges leisten, er empfängt damit den stärksten Antrieb zur Aufbietung und zweckmäßigen Verwertung aller seiner Kräfte. Was aber zweckmäßig sei, das kann er, dessen Wohl, ja Existenz auf dem Spiel steht, besser beurteilen als irgend ein Fremder. Im Zusammensein wird das Verhältnis von Nachfrage und Angebot leicht alles regulieren; wo ein Bedürfnis entsteht, werden rasch Kräfte zuströmen, wo hingegen ein Überfluß, werden sie ebenso rasch fortströmen; je freier die Bewegung, desto kräftiger wird der Prozeß; keine bessere Triebkraft der Arbeit giebt es als die Konkurrenz. Eine Überwachung durch den Staat oder durch Korporationen ist überflüssig, da die wirksamste Kontrolle der Arbeit unablässig die Kunden selbst besorgen; ja alles Eingreifen des Staates, sei es zur Förderung, sei es zur Hemmung wirtschaftlicher Vorgänge, ist unter normalen Verhältnissen vom Übel. Denn jede künstliche Lenkung muß die

Kräfte von den natürlichen Bahnen ableiten und dadurch ihren Lauf verlangsamen wie die Leistung verringern. Monopole und Privilegien mögen das Wohlsein einzelner Klassen befördern, sie schädigen das Gedeihen des großen Volkskörpers. Ihm entspricht allein das „naheliegende und einfache System der natürlichen Freiheit", das jedem gestattet, das eigene Interesse auf eigenem Wege zu verfolgen (pursue his own interest his own way). Wiederum ist es der Gedanke der Selbständigkeit des freien Individuums, der das Leben und Handeln beseelt; selbst den Kampf auf sich zu nehmen und seinen Gefahren klar ins Auge zu sehen, hat weit mehr Reiz und Freude, als durch fremde Fürsorge sicher gebettet zu sein. Ein notwendiges Erfordernis jenes Kampfes ist aber das Recht einer völlig freien Bewegung der Individuen, sie müssen ihre Arbeit nach Art und Ort wählen und wechseln können wie sie es wollen. An manchen Reibungen und Mißständen kann es in diesem Prozeß nicht fehlen, aber er selbst enthält alle Heilmittel der Übel, schließlich vermag jeder in ihm sein Glück zu finden.

Indem aber die Einzelnen alle Kraft für ihr eigenes Wohl aufbieten, fährt zugleich das Ganze am besten; denn da nur durch einen Vorzug der Leistung der Einzelne weiterkommt und in der Konkurrenz die Einen die Anderen anspornen, so muß der Gesamtstand unablässig wachsen, er muß es um so sicherer, weil unwandelbare Naturtriebe das ganze Gebäude tragen. So wird ein vernünftiges Ergebnis erreicht, ohne den Handelnden selbst als Ziel vorzuschweben, ein Gedanke, den bekanntlich Darwins Lehre weiterführt. Trotzdem wäre ein Zwiespalt und Kampf unvermeidlich, wenn nicht eine Solidarität der Interessen der verschiedenen Stände und Berufe vorläge, wenn der Gewinn des einen sich nicht auch den anderen zum Vorteil wendete. Aber daß dies geschieht, davon ist Smith felsenfest überzeugt; er zweifelt nicht im mindesten daran, daß was der eine erringt, direkt oder indirekt, früher oder später auch den übrigen zu gute kommt. Im besonderen glaubt er, der wirtschaftliche Fortschritt Großbritanniens habe auch das Los der arbeitenden Klasse entschieden verbessert. So kann alles in eine große Harmonie zusammengehen; wir finden sie, sobald wir nicht an einzelnen Vorgängen haften, sondern unser Augenmerk auf das Ganze richten.

Was aber innerhalb des einen Staates gilt, das wird auf das Verhältnis der Staaten untereinander ausgedehnt und wirkt hier zur Empfehlung eines unbeschränkten Freihandels. Eine völlig freie Bewegung im Austausch der Waren entspricht dem Interesse sowohl des

Käufers als des Verkäufers; im „naturgemäßen" Handel gewinnt nicht der Eine auf Kosten des Anderen, sondern es gewinnen beide: indem der Eine seine Waren vorteilhaft verwertet, bietet er zugleich dem Anderen eine bessere Nutzung der seinen. So namentlich im Austausch von Industriewaren gegen Rohprodukte. Damit wird der Handel aus einer ergiebigen Quelle von Zwietracht und Feindschaft ein Band der Eintracht und Freundschaft; das Wohlergehen des Nachbarn ist für uns kein Schaden, sondern ein Vorteil. So eine Solidarität der Völker wie vorhin der Berufszweige, ein Anblick friedlichen Wetteifers, unaufhörlichen Fortschritts.

Diese Betrachtung wird über die materielle Arbeit hinaus auf die geistige ausgedehnt, so daß die Wettbewerbung der auf ihr eigenes Wohl bedachten Individuen das ganze Kulturleben trägt. Hohe Ziele bewegen selten durch ihren eigenen Reiz; Wetteifer und Konkurrenz sind für den Fortschritt unentbehrlich. Das gilt im besonderen von der Religion, der Wissenschaft, dem Unterrichtswesen. Sie stehen sich am besten und schreiten am sichersten vorwärts, wo sie ganz sich selbst überlassen bleiben, ihre Vertreter hart zu kämpfen haben und etwas Tüchtiges leisten müssen, um Anerkennung und damit eine gesicherte Existenz zu finden. Alle Erteilung von Privilegien, alle Versetzung in einen sorglosen Zustand wirkt zur Trägheit und zum Verfall. Daher kommt es, daß die Religionen zu Beginn viel kräftiger sind als im späteren Verlauf, Privatschulen mehr leisten als öffentliche u. s. w. Überall bilden die Lebensinteressen der Individuen die treibende Kraft der Bewegung und die sichere Gewähr des Fortschritts; die wirtschaftliche Lehre erweitert sich augenscheinlich zu einer allgemeinen Lebensordnung.

Über den Wert und die Schranken des Ganzen haben die letzten Jahrzehnte viel verhandelt. Uns interessierte diese Lehre vornehmlich als ein Ausdruck der Lebensanschauung der Aufklärung. Schon ihr Verfahren bekundet den engen Zusammenhang damit: der Denker sucht durch eindringende Analyse den wirtschaftlichen Prozeß in wenige einfache Fäden aufzulösen, um diese wieder zusammenzufügen und aus den Elementen das Gesamtbild der Wirklichkeit deduktiv abzuleiten. Dadurch wird in Wahrheit das sonst so verworrene Gebiet durchsichtig gemacht; die Aufklärung hat mit dieser Unterwerfung des wirtschaftlichen Lebens einen ihrer größten Triumphe errungen. Auch der Inhalt zeigt den Geist der Aufklärung, indem überall die Natur aufgesucht, auch das menschliche Handeln auf Naturtriebe zurückgeführt und alles Eingreifen verboten wird. Es ist ganz im

Sinne der Aufklärung, wenn von der freien Bewegung der Naturkräfte die höchste Vernunft erwartet wird. Der Aufklärung entspricht auch der Optimismus, der dies System durchdringt. Seine Wahrheit steht und fällt mit der Überzeugung, daß das von künstlicher Hemmung befreite Individuum stark und einsichtig genug sei, seinen rechten Platz im Leben zu finden, sowie mit der anderen, daß die Kunden immer gewillt und befähigt sind, das sachlich Bessere auszuwählen; denn nur dadurch erhält die wirtschaftliche Bewegung eine Richtung zur Vernunft. Ganz und gar aus der Art der Aufklärung ist endlich das Suchen des Glückes in der vollen Anspannung der Kräfte.

Mit der englischen Aufklärung aber teilt SMITH eine stillschweigende Ergänzung der wissenschaftlichen Lehren durch die besondere geschichtliche Lage. Das System giebt sich als ein Produkt reiner Theorie und daher als überall und alle Zeit giltig; thatsächlich zeigt es einen starken Einfluß der eigentümlichen Verhältnisse des damaligen England; den Gedanken begleitet unablässig das Bild eines behäbigen, in sicherem Aufsteigen zu größerer Kraft und breiterem Wohlstand befindlichen Gemeinwesens und einer eben erst von der Handarbeit zum Maschinenwesen fortschreitenden Arbeit. So werden bei SMITH einfachere Verhältnisse, ein langsamerer Austausch der Güter, eine gelindere Art des wirtschaftlichen Kampfes vorausgesetzt, als der Verlauf des 19. Jahrhunderts sie herbeigeführt hat. Der Gegensatz von Kapital und Arbeit ist noch harmloser, große Umwälzungen durch die Beschleunigung des Verkehrs liegen noch außerhalb des Gesichtskreises. So befürchtet z. B. SMITH von der Einfuhr ausländischen Getreides keinerlei Gefahren, da die Transportschwierigkeiten zu groß seien, selbst in Teurungszeiten sei wenig eingeführt. Alles zusammen zeigt deutlich, wie eng sein System mit der geschichtlichen Lage seiner Zeit zusammenhängt, wie wenig es zu einer schlechthin allgemeingiltigen Lehre taugt. Es ist nicht mehr und nicht weniger als der klassische Ausdruck der Aufklärung auf wirtschaftlichem Gebiet.

Am wenigsten befriedigen kann das Ganze als allgemeine Lebensordnung und Lebensanschauung. Die Menschen sind hier lediglich Mittel und Werkzeuge eines ohne Ruhe und Rast fortschreitenden Kulturprozesses; indem sie aus den kleinen Motiven der privaten Existenz streben und schaffen, erhöhen sie den allgemeinen Kulturstand, aber sie thun das ohne alles innere Wachstum und ohne alle Liebe zur Sache; der Mensch wird fortwährend nach außen gerichtet und an das Niveau seiner Umgebung gebunden, er erhält keine Bildung zu innerer Unabhängigkeit und seelischer Tiefe, er lebt und schafft

schließlich als ein bloßes Rad einer seelenlosen Kulturmaschine. A. Smith hat diese Konsequenz nicht gezogen, ihm scheint die Steigerung der Kraft zugleich ein vernünftiger Inhalt des Lebens. Aber jene Gedankenwelt mußte sich von seiner Persönlichkeit ablösen und allein mit ihren Begriffen wirken; damit ergaben sich ungeheure Verwickelungen und bald auch ein Umschlag jenes lebensfrohen, nur der Lichtseite zugewandten Optimismus in einen trüben Pessimismus.

Die französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts folgt in allen Hauptgedanken der englischen, sie arbeitet mit entlehntem Kapital. Aber sie macht aus dem Empfangenen etwas Neues und Eigenes, indem sie die historischen Zusammenhänge fallen läßt, welche in England die Gedankenbewegung bald einschränken, bald ergänzen, indem sie die Prinzipien reiner herausarbeitet und die Konsequenzen schärfer hervortreibt. Zugleich wird die Darstellung beweglicher, geistreicher, glänzender, sie erlangt oft einen prickelnden Reiz. So gestaltet sich das Ganze anschaulicher und eindringlicher, es scheint die ganze Menschheit unmittelbar bewegen und fortreißen zu können. Von Frankreich aus ist die Aufklärung des 18. Jahrhunderts eine Weltmacht geworden. Aber sie hat sich hier auch weit radikaler, verneinender, zerstörender gestaltet, sie hat die großen Katastrophen mit heraufbeschworen, deren Wirkung noch heute fortdauert.

Indem hier das Subjekt die vollste Unabhängigkeit und freieste Beweglichkeit entwickelt, geraten alle Dinge in Unruhe und Fluß, auch in den sprödesten Stoff erstreckt sich die Anregung und Auffrischung, aber auch Zersetzung; in einer Persönlichkeit wie der Diderots scheint den Dingen alle Schwere genommen und alles in ein anmutiges Spiel verwandelt; jedem Eindruck nachgebend, durchläuft der Denker bei sich selbst verschiedene Phasen und treibt, darin ein Abbild seiner Zeit, immer weiter in die Verneinung hinein. Andere zeigen gegenüber den Engländern ein stärkeres Verlangen nach Einheit, eine radikalere Durchführung des Grundprinzipes. So vereinfacht Condillac den Lockeschen Empirismus, indem er von den sinnlichen Empfindungen her das ganze Seelenleben aufbaut; er verfolgt die einzelnen Stufen dieses Aufbaues mit größter Sorgfalt und liefert eine Fülle feiner Beobachtungen und fruchtbarer Anregungen, die ihn zum ersten Psychologen jener Zeit machen. Derberen Gewebes ist Helvetius, der aus der Moral alles ursprüngliche Wohlwollen für andere ent-

fernt und alles Handeln auf das wohlverstandene Interesse (l'intérêt bien entendu) des Individuums gründet. Indem wir hier das zu werden scheinen, was die Objekte aus uns machen, wächst unermeßlich die Macht der äußeren Einflüsse und zugleich die der Erziehung, so daß es heißen kann: „die Erziehung kann alles". Der Denker giebt neue Ausblicke, indem er die physische Empfindlichkeit voranstellt, von ihr die Leidenschaften (passions) ableitet und die Bedeutung dieser für das Leben und Verhalten ins Licht setzt. Eine räsonnierende, geistreiche, witzige Art findet in Voltaire ihren Gipfelpunkt. Er richtet gegen alle philosophische Systematik eine ätzende Skepsis und übt seinen Witz namentlich an Leibnizens bester Welt; er bekämpft noch heftiger alle dogmatische und autoritative Religion, sowie den Aberglauben „den schlimmsten Feind des Menschengeschlechts". Zugleich aber verwirft er auch den Atheismus. Dagegen verficht er eifrig die Psychologie Lockes und die Physik Newtons, er will eine Religion mit „viel Moral und sehr wenig Dogmen", die Moral aber wird utilitaristisch nach den Zwecken der Gesellschaft gestaltet. Die größte Wärme erreicht er im Kampf für die Toleranz; von ihr erwartet er den einzigen Frieden, welcher der Menschheit möglich ist. — Bei aller Skepsis bewahren die meisten Denker dieser Epoche einen festen Glauben an die Macht der Vernunft und an die Güte der menschlichen Natur. Aber die Aufklärung hat auch für andere Nüancen Raum. Auch durch das 18. Jahrhundert behauptet sich ein Einfluß Bayles (1647—1706), der mit unermüdlicher Arbeit für Vernunft und Aufklärung die Annahme tiefer, ja unlösbarer Widersprüche innerhalb der Vernunft verbindet, der alle rationale Begründung der Religion mit herber Entschiedenheit abweist, trotzdem die Religion nicht aufgeben will, der eine moralische Anlage des Menschen anerkennt, im Thatbestande aber das Böse weit überwiegend findet. Niemand hat stärker als er auf Friedrich II. gewirkt.

Deutschland begann am spätesten mit der Aufklärung, und die große geistvolle Art Leibnizens kam zunächst lange nicht so zur Wirkung als die nüchterne und flachere Art Christian Wolffs (1679—1754). Wolff hat das nicht geringe Verdienst einer systematischen Durcharbeitung und verständlichen Darstellung des ganzen Stoffes im Sinne der Aufklärung, er bietet eine Art Encyklopädie des Wissens auf modernem Boden, er erweist eine zähe Geduld darin, seine Gedanken in alle Besonderheit hineinzuarbeiten, ein wohlgegliedertes Begriffssystem zu bilden und dafür auch einen deutschen Ausdruck zu schaffen; er hat zugleich seine Überzeugung mannhaft

vertreten, er hat mit dem allen auf seine Zeit stark gewirkt und ist von ihr, weit über Deutschland hinaus, hoch gefeiert worden. Im besonderen hat er das Verdienst der Überführung der deutschen Universitäten von der Scholastik zu moderner Denkweise. Aber sobald wir ihn von seiner Zeit ablösen, wird seine geistlose Nüchternheit, Umständlichkeit, Pedanterie unerträglich. Von seiner schulmäßigen Enge mußte sich die deutsche Aufklärung erst befreien; indem sie das that, hat sie in Lessing eine besonders hohe Stufe erreicht. Lessings Begriffe sind im wesentlichen leibnizisch, aber geläutert, verjüngt, umgeprägt durch eine kraftvolle, jugendfrische, von unmittelbarem Leben überquellende Persönlichkeit und zugleich zu krystallheller Form geschliffen, gewinnen sie eine weit größere Anschaulichkeit und Eindringlichkeit; alles Schulstaubes entledigt, können sie siegreich den ganzen Menschen bewegen und aufs kräftigste in das allgemeine Leben wirken. Das um so mehr, als sie überall eine wahrhaftige, alles Scheinwesen unbarmherzig austreibende Gesinnung trägt. Auch erhalten an wichtigen Stellen die übernommenen Bewegungen eine bedeutsame Weiterführung. Die Weltnatur des Individuums und seine Überlegenheit über die soziale Umgebung gelangt zu deutlicherer Entfaltung. Der Zusammenhang Gottes mit der Welt gestaltet sich enger und innerlicher; vor allem aber erfährt das Verhältnis von Vernunft und Geschichte hier eine Klärung, die große Bewegungen, namentlich auf religiösem Gebiet, einleitet. Daß sich die letzten Überzeugungen nicht von der Geschichte her begründen lassen, ist für Lessing sonnenklar, „zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“; das stellt ihn in einen unversöhnlichen Gegensatz zur kirchlichen Orthodoxie. Aber er überschreitet die gewöhnliche Aufklärung weit mit dem Streben, in allen geschichtlichen Beständen eine Vernunft aufzuweisen, ja die ganze Geschichte als eine Erziehung des Menschengeschlechts zur Vernunft zu verstehen. Das treibt ihn zu einem liebevollen Eingehen in alle Mannigfaltigkeit der Überlieferung, das läßt ihn nichts schlechthin verwerfen, das ergiebt mit seinen neuen Ausblicken eine große Erweiterung der Wirklichkeit. Die Verfolgung dieser Bahn hat das 19. Jahrhundert zu seinen hervorragendsten Leistungen geführt; so zeigt sich hier eine Brücke zwischen der Aufklärung und der späteren Zeit, die sich soweit über jene hinaus fühlte.

Lessing aber erscheint damit als das wichtigste Bindeglied zwischen den Führern der Aufklärung und dem Höhepunkt unserer klassischen Litteratur.

C. Die Auflösung der Aufklärung und das Suchen neuer Wege.

Vorbemerkungen.

Das Schicksal der Aufklärung entsprach dem durchgängigen Schicksal großen geistigen Unternehmens auf menschlichem Boden. Zuerst wird nur das Positive sichtbar, eine innere Notwendigkeit wird ergriffen und die ganze Kraft des Menschen in die Sache gelegt; was überwunden werden soll, bleibt zunächst noch gegenwärtig und giebt der geistigen Bewegung eine innere Weite. Auch hat der erste Entwurf eine so unbestimmte Allgemeinheit, daß die verneinende und ausschließende Wirkung des Ganzen noch nicht empfunden wird, auch noch keine Verwickelungen und Spaltungen im eigenen Lager erscheinen. So darf man hoffen, in dem einen Unternehmen die ganze und bleibende Wahrheit zu ergreifen. Der eigene Lauf der Bewegung verengt bald die Arbeit. Der Gegensatz verblaßt und verschwindet; die eigene These muß sich determinieren und damit unter menschlichen Verhältnissen notwendig begrenzen und verengen; die Verneinungen gelangen zu deutlichem Bewußtsein und kräftiger Wirkung, auch die Verwickelungen machen sich bemerklich und erregen harte Entzweiungen; die Erfahrung steigert ihren Widerstand; endlich erfolgt auch insofern eine Verschiebung, als die Ansprüche, welche anfänglich für die Substanz der geistigen Arbeit erhoben wurden, sich nach und nach auf das menschliche Subjekt mit aller seiner Zufälligkeit übertragen; in subjektiven Besitz und Genuß wird verwandelt, was zuerst den Grundstock des Lebens fördern sollte. Alles zusammen führt schließlich zu einem Umschlag der Stimmung: was früher alle begeisterte und fortriß, davon will nun niemand mehr etwas wissen, davon glaubt nun jeder sich möglichst entschieden lossagen zu müssen, bis dann wieder eine spätere Zeit ein gerechteres Urteil fällt und zeigt, wieviel auch diejenigen der älteren Lebensform schulden, welche sich ihr so weit überlegen glaubten.

Die Gegenbewegung pflegt aber in zwei Stufen und Höhenlagen zu erfolgen: sie ist entweder Rückschlag oder Überwindung, vorsichtiger ausgedrückt: Versuch einer Überwindung. Der Rückschlag wendet sich vornehmlich gegen die Ausführung und Erscheinung des Grundgedankens, er bringt ihre Einseitigkeit zur Empfindung, er wirft sich zugleich in das direkte Gegenteil; dabei mag er sich frei und selbständig fühlen, in Wahrheit bleibt er höchst abhängig von dem, was er angreift und ersetzen will. Die Überwindung dagegen geht auf die Hauptsache selbst, diese will sie erschüttern und durch eine neue ersetzen; sie treibt damit das ganze Leben in andere Bahnen, sie erreicht zugleich eine volle Unabhängigkeit. Die Rückschläge erfüllen mehr die Breite des Lebens, die Überwindungen pflegen auf einsamer Höhe zu erfolgen.

Was nun die Aufklärung betrifft, so gehen die Rückschläge namentlich gegen die verstandesmäßige, rationalistische Art, wozu sich ihr Leben mehr und mehr verengt hatte. Der Verquickung der sinnlichen Erfahrung mit Verstandeselementen setzt den reinen Befund der unmittelbaren Wahrnehmung entgegen der Positivismus, welcher mit Hume beginnt; innerhalb des Seelenlebens vollzieht sich eine Umwälzung vom Intellekt zum Gefühl, von einem durch Verstandesarbeit vermittelten zu einem unmittelbaren, intuitiven Leben; die kühne Erhebung der Vernunft über die Geschichte hat als Rückschlag eine völlige Unterordnung, wie solche der Historismus vollzieht. — Die Überwindungsversuche richten sich gegen das Grundverhältnis des Menschen zur Welt, das die Voraussetzung der ganzen Aufklärung bildet. Scharfe Scheidung von Mensch und Welt, Konzentration des Menschen auf seine eigene vernünftige Natur, Unterwerfung der Welt von dieser aus, das waren die Hauptpunkte. Nachdem die Unmöglichkeit einleuchtete, nach solcher Scheidung wieder zur Einigung zu gelangen, nachdem zugleich einleuchtete, daß auf diesem Wege unendlich viel Realität verloren ging und das eigene Leben viel zu sehr in Begriffen und Formeln stecken blieb, galt es ein neues Grundverhältnis des Menschen zum All und einen neuen Hauptinhalt des Lebens zu gewinnen. Eine solche innere Überwindung der Aufklärung ist nirgends anders unternommen als in Deutschland, sie ist hier aber in drei Richtungen versucht: in der durch eingreifende Vernunftkritik vermittelten Eröffnung einer ethischen Welt durch Kant, in dem künstlerischen Lebensideal der großen Dichter, welches eine geläuterte und veredelte Renaissance enthält, in der deutschen Spekulation von Fichte bis Hegel, welche die ganze Wirklichkeit als die Entwickelung des

Geistes versteht und die Aufklärung überwinden will durch ihre eigene Potenzierung. Alles miteinander hat die reichste Fülle von geistigem Leben entwickelt, aber keine von allen Formen hat auch nur annähernd die Menschheit so gewonnen und in die Gestaltung der gesamten Verhältnisse so tief eingegriffen wie es die Aufklärung that; jede ist auf harten Widerspruch gestoßen und aus den Überzeugungen des lebenden Geschlechts schon weit zurückgedrängt. So ist für das Ganze der Menschheit die Aufklärung durch Werk und That noch heute nicht überwunden, so sehr wir uns nach allen neuen Erfahrungen in der Stimmung ihr überlegen fühlen. Das allein erklärt schon die innere Unsicherheit der heutigen Lage, auch macht es begreiflich, weshalb noch heute die Aufklärung in den breiten Volksmassen so gewaltig fortwirkt und immer wieder in Frage stellt, was sich ihr gegenüber aufgebaut hat. Noch immer ist die Aufklärung die größte Macht des modernen Lebens, noch immer ist ihr gegenüber die Hauptaufgabe zu lösen, noch immer sind wir hier mitten im Suchen begriffen.

1. Die Rückschläge gegen die Aufklärung im 18. Jahrhundert.

a. Hume.

In Hume (1711—1776) löst sich ein schwerer Widerspruch der englischen Aufklärung. Sie stellt sich entschieden auf den Boden der Erfahrung, sie glaubt ihm alle Erkenntnis und auch die Lebensführung zu entnehmen. In Wahrheit entwickelt sie gegenüber der Erfahrung viel eigenes Vermögen des Geistes, vermengt es aber so sehr mit dem Befunde der Dinge, daß das neue Element nicht zur deutlichen Empfindung kommt. So behandelt z. B. die Erkenntnislehre wichtige Denkgesetze, vornehmlich die Kausalverkettung, als von den Dingen dargebracht; so wächst noch mehr in praktischer Richtung die freie Persönlichkeit weit hinaus über den Befund der Erfahrung, auf politischem, ethischem, religiösem Gebiet erfolgt eine Idealisierung und Intellektualisierung der menschlichen Natur, ohne sich der Erfahrung gegenüber irgend zu rechtfertigen. So steckt hier im Begriff der Natur selbst eine Zweideutigkeit, ein innerer Widerspruch.

Hume ist es, der diesen Widerspruch durchschaut und mit zäher Energie dem reinen Bestand der Erfahrung sein Recht erstreitet, zugleich aber von ihm aus ein durchaus eigentümliches und präzises Bild von Wirklichkeit und Leben entwickelt. Gemäß jenem Streben kann er unmöglich eine Kausalität im Sinne eines realen Zusammen-

hanges der Ereignisse zulassen. Denn ein Zusammenhang wird, wie schon die antike Skepsis lehrte, nicht durch den Eindruck der Dinge mitgeteilt, sondern von uns selbst hinzugethan; er ist demnach vom Subjekt her zu verstehen und bedeutet alsdann nichts anderes als eine gewohnheitsmäßige Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen, kraft deren wir bei ähnlichen Lagen einen ähnlichen Ablauf erwarten. So wird die Kausalität aus einem kosmischen Gesetz ein psychisches Phänomen, es verschwindet aus ihr alle Behauptung über die Dinge. Ja der Begriff des Dinges selbst wird hier unhaltbar. Körper, Seele, Dinge überhaupt lassen sich nicht wahrnehmen und bedeuten nicht reale Größen jenseit unseres Gedankenkreises, sondern sie sind lediglich Erzeugnisse und Hilfen unseres Vorstellens; die Seele z. B. ist nichts „als ein Bündel oder eine Sammlung verschiedener Vorstellungen, welche einander mit einer unbegreiflichen Geschwindigkeit folgen und in fortwährendem Fluß und Bewegung sind“. Unsere Vorstellungen sind nicht Abbilder einer neben ihnen vorhandenen Wirklichkeit. Die vermeintlichen Grade der Realität sind lediglich Grade einer undefinierbaren Kraft und Lebhaftigkeit, mit der die Vorstellungen den Geist ergreifen; schließlich kommt demnach alle unsere Überzeugung auf ein Gefühl zurück; das Räsonnement könnte uns nirgends einer Wirklichkeit vergewissern. Auch alle Zusammenhänge entspringen einer Nötigung des Gefühls und sind daher Sache eines Glaubens (belief), der natürlich mit dem religiösen Glauben (faith) nichts zu thun hat. Das Gefühl aber entwickelt sich vornehmlich durch Sitte und Gewohnheit; es wirkt dabei nicht sowohl der denkende als der empfindende Teil der Seele. Der Verlauf des Vorstellens wird nicht von einer überlegenen Einheit beherrscht und folgt nicht bewußter Überlegung, sondern er bewegt sich in strenger Notwendigkeit nach einfachen Formen der Assoziation. So wird alles ins Empirisch-Psychologische gewandt und jegliche Metaphysik radikal ausgetrieben.

Auch im übrigen Leben verliert die Vernunft ihre leitende Stellung, die bewegenden Kräfte erweisen sich als durchaus irrational. Nicht vernünftige Erwägungen, sondern Affekte der Lust und Unlust treiben unser Handeln; der angebliche Sieg der Vernunft über den Affekt ist nichts anderes als der Sieg eines ruhigen über einen heftigen Affekt. Aus eigener Kraft kann die Vernunft weder etwas heben noch hemmen, sie ist nicht mehr als eine Dienerin der Affekte. Tugend und Laster unterscheidet nicht eine theoretische Erwägung, sondern ein unmittelbares Gefallen oder Mißfallen, ein Gefühl der Lust oder Unlust, das ihre Betrachtung erzeugt. So wird die Moral

zu einer Sache des Geschmackes. Auch die Behandlung der Religion erfährt einen gänzlichen Umschlag. Hatte die Aufklärung die Neigung, sie vom Erkennen her zu entwickeln, so sucht Hume ihre Wurzel in den menschlichen Affekten, in der Hoffnung und mehr noch in der Furcht; er wird damit zum Zerstörer des englischen Deismus.

So wird durchgängig unser Leben auf die sinnliche Empfindung zurückgeführt und diese auch im Aufbau der Kultur kräftig festgehalten; was immer sich ihr gegenüber selbständig dünkte, das muß sich unterordnen oder ausscheiden. Das verändert ganz und gar den Anblick wie die Aufgabe des Lebens; augenscheinlich ist die Wendung des Daseins ins Subjektive und Relative, augenscheinlich auch der Sieg des unmittelbaren Eindrucks über das Denken, des Affektlebens über die Theorie. Zugleich verschwindet aller Antrieb zum Optimismus; nichts hindert, das Irrationale im menschlichen Thun und Ergehen vollauf anzuerkennen. Aber was an Leid und Dunkel bleibt, das kann bei der Wendung des Lebens ins Relative nicht leidenschaftlich aufregen und schwer erschüttern. Mag diese Lebensanschauung nach außen hin, gegen Irrtum und Einbildung, einen heftigen Kampf führen, bei sich selbst hat sie eine große Ruhe, ja Kühle.

Die Gedankenwelt Humes giebt ein durchaus selbständiges, mit bewunderungswürdiger Konsequenz ausgeführtes Bild der Wirklichkeit. Der Positivismus des 19. Jahrhunderts hat durch Heranziehung der naturwissenschaftlichen, technischen, sozialen Erfahrungen dies Bild nur weiter ausgeführt, dabei aber nicht immer die volle Präzision der Humeschen Gedanken gewahrt. Ein solcher reiner und bloßer Empirismus ist eine Möglichkeit, die scharf und klar durchzudenken ein großes Verdienst bleibt. Ob sich mit diesem Bilde abschließen läßt, es nicht vielmehr gerade durch seine Präzision über sich selbst hinaus in völlig andere Bahnen treibt, das ist eine weitere Frage; jedenfalls hat es zunächst am meisten dadurch gewirkt, daß es bei Kant eine große Wendung anregte.

b. Rousseau.

In Rousseau (1712—1778) beginnt die Reaktion des Gefühls gegen den Verstandescharakter der Aufklärung, und in diesem Beginn erreicht sie sofort ihre höchste Höhe. Denn obwohl kein großer Philosoph und kein Schöpfer eines tiefangelegten Systems, war Rousseau der Quell einer neuen Stimmung und unermeßlichen Bewegung. Die Stärke seiner Wirkung erklärt sich zum guten Teil aus einem un-

ausgeglichenen Gegensatz seines eigenen innersten Wesens. Rousseau ist Dichter und Denker in Einer Person; als Denker neigt er zu nüchterner Logik, als Dichter zu träumerischer Romantik. Er ist hervorragend in dem Vermögen der Abstraktion und der Schlußfolgerung, er bildet in scheinbar leichtem Spiel Gedankenreihen, deren einzelne Sätze wie Perlen einer Kette zu einander rollen, und deren Ganzes zugleich mit der Gewalt einer unerbittlichen Konsequenz wirkt. Von hier aus erscheint sein ganzes Werk als eine Entwickelung selbstverständlicher Prämissen; es giebt sich alles so einfach, so einleuchtend, so zwingend, daß ein Widerspruch sich gar nicht hervortraut. In den Prämissen selbst aber erscheint einer genaueren Betrachtung ein ganz anderer Zug. Hier nämlich wirkt etwas Unmittelbares, Intuitives, Gefühlsmäßiges; eine stark erregte, überaus bewegliche Subjektivität fließt in die Dinge ein und giebt ihnen ein inneres Leben, Stimmung und Färbung, Liebe und Haß, Affekt und Leidenschaft. Diese Subjektivität vollzieht mit dem Zauber künstlerischer Phantasie unablässig eine Umwandelung der Dinge und macht aus ihnen etwas Anderes, Besseres, Seelenvolleres; aber sie thut das so leise, so zart, daß wir das Dichten nicht empfinden; das Neue verschmilzt mit dem Alten zu scheinbar völliger Einheit und zieht bei allem seinen Wagnis die Selbstverständlichkeit der logischen Entwickelung an sich. Weniger der Denker als der Dichter Rousseau hat die Menschen überwältigend fortgerissen.

Dieser inneren Art entspricht in vollendeter Weise die Darstellung. Sie ist einfach und klar, sie scheint nichts anderes als der schlichteste Ausdruck sachlicher Notwendigkeit. Aber zugleich ist sie durch und durch Resonanz einer weichen und träumerischen Seele; sie bringt alle ihre Erregungen und Stimmungen zu hinreißendem Ausdruck, sowohl den glühenden Zorn und die stürmische Leidenschaft als die zartesten Schwingungen mit ihrem Zittern und Klingen; sie vermag namentlich verhaltene, zwischen Widersprüchen schwebende Stimmungen wunderbar zu verkörpern, sie läßt zugleich mit dem Hauptton leisere Töne anklingen und uns in allem Ungestüm der Bewegung wie allem Drang zum Handeln auch eine Sehnsucht nach besseren Dingen, einen Zug zur Einsamkeit, eine stille Melancholie vernehmen. Das alles geschieht gewiß nicht ohne Kunst, aber die Kunst versteckt sich so geschickt, daß sie die Wirkung lauterster Natur thut.

In der Sache entfaltet Rousseau zunächst den radikalen Charakter der Aufklärung, den so lange eine optimistische Fassung des Ver-

hältnisses von Kultur und Natur verdeckt hatte. Von Anfang an wollte ja die Aufklärung eine vernunft- und naturgemäße Gestaltung des Daseins, aber sie dachte sich das Ziel näher und den Weg leichter. Die geschichtliche Kultur fand man voll Wahn und Irrung, aber nicht in schroffem Gegensatz zur Natur; nach Verscheuchung von Vorurteil und Aberglauben schien sich ein tüchtiger und unangreifbarer Kern rasch zu enthüllen. So konnte klare Einsicht, redliches Wollen, emsige Arbeit alles in Ruhe und Güte zur Vernunft wenden; das Ideal war eine kräftige Sichtung, eine Klärung und Erfrischung des Lebens, nicht ein völlig neues, schmerzlichste Erschütterungen kostendes Leben. Daher werden nicht elementare Leidenschaften entfesselt und die Gesellschaft bis zum tiefsten Grunde aufgewühlt, sondern die Aufklärung entsteht auf der Höhe des sozialen Lebens und dringt von hier langsam, aber sicher zu den niederen Schichten. Ein ruhiger Fortschritt dünkt alles aufwärts zu führen und die Interessen aller Stände mehr und mehr auszugleichen. Auch die Verneinung hat hier einen maßvollen und gutartigen Charakter; Reform, nicht Revolution ist die Losung. Die Männer, deren Jugendzeit dieser Epoche angehörte, wie z. B. Goethe, haben sich in die politischen und sozialen Stimmungen der jüngeren Zeit nie ganz hineingefunden.

Diese jüngere Zeit beginnt aber mit Rousseau. Bei ihm erscheint in greller Deutlichkeit eine schroffe Kluft zwischen dem Naturstande, den die Vernunft verlangt, und der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die uns umgiebt; diese dünkt nicht bloß unvollkommen und mangelhaft, sondern mit ihrem ganzen Wesen widervernünftig, in ihrer tiefsten Wurzel faul und morsch. So richtet sich auch die Anklage nicht gegen einzelne Schäden, sondern gegen das Ganze einer geschichtlich-gesellschaftlichen Kultur; das Einfache, Unmittelbare, Naturwahre, das den Engländern innerhalb der Gesellschaft erreichbar schien, kehrt sich hier gegen diese und kämpft mit ihr auf Leben und Tod. Nun wird aller Verstand und alles Wohlwollen der früheren Art unzulänglich, und es erweckt der große Gegensatz von Schein und Wahrheit die glühendste Leidenschaft; nun kann nicht mehr der Eine für den Anderen Sorge tragen, sondern jeder Einzelne wird zur Mitarbeit aufgerufen, jeder selbst muß seinem Leben Glück und Wahrheit erringen.

Damit verändert sich durchaus der Wert der Gesellschaft für das Individuum. In dem Bestehen der Gesellschaft sah die Aufklärung eitel Licht; der gesellschaftliche Stand schien aus unserer vernünftigen Natur hervorzugehen und dem Einzelnen unermeßlichen

Gewinn zu bringen; unter dem Schutz der Gesetze schien die Freiheit weit besser zu gedeihen als bei der rohen Natur. Nun kommt die Kehrseite zur Empfindung. Mit ihrer Bindung des Individuums an die Umgebung erscheint die Gesellschaft als die schwerste Gefahr für seine Kraft, seine Gesinnung, sein Glück.

Die gesellschaftliche Kultur macht den Menschen unwahr, schwach, zerstreut; sie entfremdet ihn seinem eigenen Wesen. Bei ihr entscheidet über unseren Wert allein die Leistung nach draußen, so wird allem Denken und Sinnen die Richtung auf das Urteil der Anderen gegeben, es dagegen von dem eigenen Befinden abgelenkt; für solche Wirkung nach außen genügt der Schein, so muß sich eine unablässige Heuchelei entwickeln und auch das Innere der Seele verfälschen. Hier ist kein Boden für ein starkes Empfinden und ein kräftiges Wollen, sondern alle Regung wird auf das flache Niveau der Gesellschaft herabgestimmt; hier kann sich keine selbständige Individualität entfalten, sondern allen wird eine Gleichförmigkeit aufgezwungen. Der Mensch fragt nicht, wie ihm selbst sein Thun gefalle, sondern was die Anderen dazu sagen. „Niemand wagt er selbst zu sein. ‚Man muß es machen wie die Anderen‘: das ist die Hauptmaxime der Weisheit. ‚Das thut man, das thut man nicht‘: das gilt als letzte Entscheidung.“ Bei solcher Selbstentfremdung geht das Interesse nicht auf das Nahe und Einfache, sondern auf das Ferne mit seiner Verwickelung; es kann sich aber nicht so ins Weite zerstreuen, ohne matt und schwach zu werden. Indem wir uns um alles kümmern, „ist unser Individuum nur der kleinste Teil von uns selbst. Jeder dehnt sich, so zu sagen, über den ganzen Erdball aus und wird empfindlich über diese ganze große Oberfläche. Ist es verwunderlich, daß unsere Übel sich vervielfältigen in allen den Punkten, durch die man uns verwunden kann“? So auf die Ferne gerichtet, bleiben wir fremd in unserer Heimat und gleichgiltig gegen unsere Nächsten. „Mancher Philosoph liebt die Tataren, um nur nicht seine Nachbarn lieben zu müssen.“

Augenscheinlich können solche Zustände kein kräftiges Handeln, keine mannhaften Charaktere erzeugen. Aber auch unser Glück fährt dabei schlecht. Glücklich sein, das heißt für den Menschen nicht sowohl viel genießen als wenig leiden; wir leiden aber um so mehr, je größer die Kluft zwischen unseren Wünschen und unserem Können wird; diese Kluft zu verringern und ein Gleichgewicht zwischen Bedürfnis und Vermögen herzustellen, das ist echte Weisheit. Das gesellschaftliche Leben aber thut das gerade Gegenteil, indem es uns

in die fernsten Angelegenheiten verwickelt, unabsehbare Wünsche erregt, uns ganz und gar von fremden Dingen abhängig macht.

So ein unwahres, unselbständiges, elendes Leben; das Unkraut konventioneller Art erstickt alle echte Natur und reine Menschlichkeit. Wenn nun schließlich doch das Verlangen nach einer Rückkehr zur Einfalt und Unschuld der Natur, nach einem kräftigeren und glücklicheren Leben aufkommt, so kann es nicht paktieren mit jenem Gesellschaftsstande; es muß sein künstliches Gebäude völlig einreißen und ein von Grund aus neues aufführen. Dafür wird die reine und unverfälschte Natur zum Losungswort; sie soll sich in voller Freiheit entfalten, ohne ein Einsprechen und Eingreifen unsererseits; auf einfache Empfindungen des Menschen als Menschen gründe sich alles Leben und werde dadurch auch in seiner Verzweigung „natürlich". So ein gewaltiger Aufruf, die Forderung einer Erneuerung des ganzen Daseins.

Hier liegt der Kern von ROUSSEAUS Streben, aber hier liegen auch die schwersten Verwickelungen seiner Arbeit. Das Nein ist völlig klar, und der Denker ist seiner Richtung sicher, so lange er bei ihm verweilt; die Schwierigkeit aber beginnt sofort mit der Wendung zum Ja. Was bedeutet ihm „Natur", und wie glaubt er sie erreichen zu können? Sie kann ihm nichts anderes sein, als der Grundbestand, der nach Abzug der Entstellungen und Verwickelungen durch die gesellschaftliche Kultur verbleibt. Aber dieser Bestand wird nicht durch eindringende Analyse präcis herausgearbeitet, sondern er wird in einem Gesamteindruck ergriffen und zugleich idealisiert; die Natur tritt in eine romantische Beleuchtung, das Einfache und Schlichte verklärt sich in etwas Reines und Edles; in direktem Gegensatze zur scharfen Kritik der Gesellschaft erscheint ein schwärmerischer Glaube an eine unverfälschliche Güte des Individuums; „alles Gute erreicht man von schönen Seelen — ROUSSEAU hat diesen von GUARINI stammenden Ausdruck erst recht in Umlauf gebracht — durch Vertrauen und Offenheit". Auch seiner geistigen Bildung nach ist der natürliche Mensch ROUSSEAUS durchaus nicht der Naturmensch der ersten Anfänge, sondern vielmehr das durch die Kultur hindurchgegangene und aus ihr zu sich selbst zurückkehrende Individuum; es wird hier der feinste Extrakt der Kultur, befreit von allen Mühen der Arbeit und geläutert von allen Schlacken der Erfahrung, in die schlichte, einfache Natur zurückverlegt. Bei solcher romantischen Verklärung der Natur werden die in einfachen Verhältnissen lebenden Menschen und ihre Summierung, das Volk, als besser und reiner gepriesen; auch

die äußere Natur erscheint in ihrer Unberührtheit vom Thun und Treiben des Menschen als ein Reich der Wahrheit und des Friedens.

So denkt Rousseau nicht ernstlich daran, der ganzen Kultur den Rücken zu kehren und in die rohe Natur aufzugehen. Was er verlangt, ist eine durchgreifende Umgestaltung des Kulturstandes im Sinne der Selbständigkeit des Individuums und einer Vereinfachung der Lebensführung, eine neue Gesellschaft, die den Zusammenhang mit der Natur besser wahrt, eine Verjüngung unseres ganzen Daseins. Dieses Einlenken nähert ihn offenbar wieder dem Streben der Aufklärung; aber es bleibt ein großer Unterschied darin, daß jetzt die Kritik nicht sowohl auf einzelne Erscheinungen als auf das Ganze geht, und daß ihr Maßstab nicht in der räsonnierenden Überlegung, sondern in der unmittelbaren Empfindung liegt. So bleibt eine ungeheure Kraft der Bewegung, ein gewaltiger Antrieb zur Erneuerung und Umwälzung.

Vor aller Einzelarbeit steht hier die Sorge um einen neuen Menschen, einen kräftigen, einfachen, glücklichen Menschen, der nicht abhängt von anderen Menschen und Dingen, sondern in seiner gesunden Natur wahrhaft frei ist, „der nur will, was er kann, und nur thut, was ihm gefällt“, der jederzeit mit ganzer Kraft wirkt, und der sich nicht zunächst als Glied eines besonderen Standes, sondern vor allem als Mensch fühlt.

Zur Bildung solcher Menschen bedarf es hauptsächlich einer neuen Erziehung. Die Erziehung soll nicht am Menschen herummodeln und ihn für fremde Zwecke dressieren, sondern sie muß die Natur sich rein entfalten lassen und sich ganz in ihren Dienst stellen (laissez faire en tout la nature); sie muß überall die unmittelbare Anschauung festhalten und die eigene Thätigkeit fördern, sie muß vom Nahen zum Fernen, vom Einfachen zum Zusammengesetzten sicheren Ganges fortschreiten und auch die moralische Bildung an die einfachsten Naturtriebe ketten. Auf solchem Wege wird sie selbständige, thätige, glückliche Menschen bilden. Die Erziehung selbst erfährt eine innere Erhöhung, indem sie nun nicht sowohl eine vorhandene Kultur übermittelt, als durch ihr Zurückgehen auf die einfachsten Elemente eine neue Kultur aufbaut.

Sie könnte aber solches Ziel nicht erreichen, wenn sich nicht zugleich eine Erneuerung des Lebens in allen seinen einzelnen Gebieten in der Richtung auf das unmittelbare Gefühl des Individuums und einen engen Anschluß an die Natur vollzöge; das wird in Wahrheit von Rousseau mit ganzer Kraft unternommen, er führt den großen

Gegensatz durch das ganze Dasein hindurch, erweckt überall Liebe oder Haß, stellt überall den Menschen vor ein Entweder-Oder.

Einer Erneuerung bedarf ohne Zweifel die Religion. Ihre landläufige Form entbehrt alles inneren Lebens. „Der Glaube der Kinder und vieler Menschen ist eine Sache der Geographie. Werden sie dafür belohnt werden, daß sie in Rom und nicht in Mekka geboren sind? Wenn ein Kind sagt, daß es an Gott glaubt, so glaubt es nicht sowohl an Gott, als es Peter oder Jakob glaubt, die ihm sagen, daß es etwas giebt, was man Gott nennt.“ Auch die philosophische Spekulation vermag hier wenig, das Hauptwerk bleibt dem Gefühl mit seiner inneren Stimme; es versichert uns weniger einfacher, aber um so fruchtbarerer Wahrheiten, es giebt uns aus der Unmittelbarkeit des Empfindens den Glauben an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Eine solche natürliche Religion bedarf keiner Gelehrsamkeit, alle Redlichen können an ihr teilhaben. Zu ihr stimmt aufs beste das Christentum, in seiner ursprünglichen Einfalt und von der ebenso erhabenen wie rührenden Persönlichkeit Jesu her verstanden, nicht in dem, was die Verderbnis der Kultur aus ihm gemacht hat.

Einer Umwandlung bedarf auch die Kunst. Die falsche Kultur mit ihrem Luxus hat sie von der Natur losgerissen und raffiniert, verderbt, unwahr gemacht. In Wahrheit finden sich alle echten Vorbilder des Geschmackes in der Natur, während Luxus und schlechter Geschmack unzertrennlich sind. Die verkehrte Kunst der Zeit beschäftigt sich nur mit exklusiven Kreisen und fremden Dingen. Die Komödie sucht ihren Vorwurf nicht beim Volk, sondern in der engen Sphäre der höheren Gesellschaft, und die Tragödie will die Pariser für Pompejus und Sertorius erwärmen. Auch bei Freuden und Festen sollte man sich nicht ängstlich absondern; „exklusive Vergnügungen sind der Tod des Vergnügens. Die wahren Ergötzungen sind die, welche man mit dem Volke teilt.“

In diesem Zusammenhange sei auch der Umwälzung des Naturgefühls durch Rousseau gedacht. Er sucht bei der Natur nicht so sehr Genuß und Erquickung, als eine Befreiung vom bloßmenschlichen Kreise und eine Versetzung in reinere Sphären. So wird er weniger von dem Maßvollen und Anmutigen, als von dem Gewaltigen und Unendlichen angezogen; das Gefühl des Erhabenen erschüttert und erhebt die Seele. Daraus entwickelt sich, als etwas Neues, die Freude am Hochgebirge. „Dort gewinnen die Gedanken eine gewisse Größe und Erhabenheit, entsprechend den Gegenständen, die uns berühren. Es scheint, daß man bei der Erhebung über den Aufenthalt der

Menschen alle niedrigen und irdischen Gefühle dort läßt, und daß in dem Maße, wie man sich den ätherischen Regionen nähert, der Geist etwas von ihrer unzerstörbaren Reinheit annimmt.“ Überhaupt zeigt das Naturgefühl einen ausgesprochen sentimentalen Charakter, in der Natur scheint überall Reinheit und Friede zu walten, den Menschen aber wird leicht bei ihrer Ruhe und Stille das Gefühl der Wehmut beschleichen. Ein solches weiches, träumerisches, lyrisch-musikalisches Naturempfinden zeigen z. B. die Schilderungen vom Genfer See. So erwächst hier der Typus einer romantisch-optimistischen Naturauffassung, die siegreich über die Menschheit dahinzog, bis Schopenhauer und Darwin entgegengesetzte Züge im Bilde der Natur entdeckten.

Minder weich und sentimental erscheint Rousseau auf dem Gebiete der Politik. Freilich fehlt auch hier nicht alle Romantik; sie erscheint z. B. in dem Glauben an die große Masse des Volkes, die immer das Gute will, es nur nicht immer sieht. Dieser Glaube ist eine unentbehrliche Stütze der eigenen Theorie Rousseaus. Aber die nähere Ausführung zeigt durchaus den abstrakten Logiker, der die Grundideen der Aufklärung in ihre äußersten Konsequenzen verfolgt. Nun erst wird mit dem Gedanken voller Ernst gemacht, daß alles Recht nicht nur von den Individuen stammt, sondern daß es auch bei ihnen verbleibt; alles geschichtliche Recht muß den ewigen Menschenrechten weichen, es wird zum Unrecht, sobald es ihnen widerspricht. Aber mögen die Individuen immerfort den Gesellschaftsstand tragen, die Wendung zu ihm bewirkt auch für sie einen großen Umschlag. Das Zusammentreten der Einzelwillen ergiebt ein Gesamt-Ich, einen kollektiven Körper; da ihm jedes Glied alle seine Rechte abtreten muß, so erlangt er eine absolute Gewalt. Aber jene Unterwerfung des Einzelnen unter die Gemeinschaft hat zur unerläßlichen Bedingung die volle Freiheit und Gleichheit aller Individuen innerhalb der Gemeinschaft; nur alle zusammen sind souverän, und sie können diese Souveränität unmöglich einzelnen Personen übertragen. Auch kann nicht der Eine den Anderen vertreten; wird das Volk zu groß, um anders als durch Delegierte zu beraten, so kann der Delegierte nicht als Repräsentant, sondern nur als Mandatar seiner Wähler gelten; er hat lediglich ihre Willensmeinung zu übermitteln, nicht seiner individuellen Überzeugung Raum zu geben. Von der gesetzgebenden Macht bleibe die vollziehende durchaus abhängig. Das entspricht der allgemeinen Neigung des Denkers, das Staatsleben vornehmlich als eine Anwendung von Gesetzen und den Kern der politischen Thätigkeit als ein logisches Subsumieren des einzelnen Falles unter eine

allgemeine Norm zu verstehen, eine Auffassung, welche das geschichtliche und persönliche Element im Staatsleben tief herabsetzt. Als das höchste Ziel des Staates erscheint aber nicht wie bei den Engländern der Schutz der einzelnen Daseinskreise, sondern das Wohl des Ganzen; daß von daher ein starker Druck gegen die Freiheit der Individuen erfolgen kann, ist schon hier unverkennbar. Aber Rousseau betrachtet das Urteil des Volkes oder seiner Majorität als ein Gottesurteil, als den Ausdruck einer absoluten Vernunft. Thatsächlich giebt es in diesem französischen Radikalismus nur Freiheit und Gleichheit innerhalb des Staates, keine Freiheit gegenüber dem Staate; die Staatsomnipotenz im demokratischen Gewande hat hier einen klassischen Ausdruck gefunden. Ein starker Optimismus muß alle Zweifel beschwichtigen, der Mensch scheint gut und vernünftig, sobald er sich auf den Boden der Rousseauschen Ordnung stellt.

Überhaupt ist es der schroffe Kontrast von Pessimismus und Optimismus, der den Rousseauschen Lehren eine solche Kraft der Aufreizung und Bewegung verleiht. Alles Böse kommt auf die vorgefundene Gesellschaft, alles Gute auf das Individuum; wir könnten nach unserer Natur edel und glücklich sein, lediglich diese falsche Lebensordnung ist es, die uns daran hindert. Der Schluß liegt nahe, ein Verlangen nach Umwälzung wird unabweisbar. Nichts mehr als solche Schärfung des Gegensatzes zwischen dem Elend der Lage und der unvertilgbaren Güte des Menschen hat Rousseau zum Bannerträger der Revolution gemacht.

Die Kritik hat bei Rousseau ein leichtes Spiel. Sie braucht nur die Probleme im Begriff der Natur zu verfolgen, um das Schwache und Schwankende der positiven Leistung darzuthun; sie kann darauf hinweisen, wie bequem es sich der Denker mit seiner Annahme einer natürlichen Güte des Menschen macht, und wie abhängig er hier von der Aufklärung bleibt; sie muß erkennen lassen, daß er bei aller Anrufung der Unmittelbarkeit des Gefühls keine inneren Probleme des Menschen und keine selbständige Innenwelt kennt. Bei aller subjektiven Glut und Gewalt ist ein Mangel an geistiger Substanz unleugbar.

Trotzdem behält Rousseau eine eminente Größe; schon sein starker Einfluß auf die Besten seiner Zeit muß als ein Anzeichen gelten, daß er nicht zu leicht genommen werden darf. Zur Erfrischung und Verjüngung des Lebens hat er Unermeßliches beigetragen; sind seine

Lösungen unzulänglich, so bleiben seine Probleme groß und die Kraft bewunderungswürdig, mit der er die Menschheit für sie gewann. Manche Ideen der Aufklärung hat er zuerst von der schulmäßigen Verpuppung befreit und zum Gemeingut aller gemacht; in der Hauptsache hat er neue Bahnen eingeschlagen. Mit ihm beginnt die Wendung zur Unmittelbarkeit des Gefühls, mit ihm beginnt auch der bewußte Kampf zwischen Individuum und Gesellschaft; so steht er am Scheidepunkt zweier Epochen.

Die Emancipation von der verstandesmäßigen Aufklärung und die Wendung zum Gefühl ergriff auch das deutsche Leben mit mächtigen Wogen. In stürmischer Erregung drängt das jugendliche Geschlecht von gesellschaftlicher Gebundenheit zu voller Freiheit des Individuums, von der Beengung durch überkommene Regeln zu frischer Ergreifung des unmittelbaren Eindrucks und zur ungehemmten Entfaltung aller Kräfte, von der vorgefundenen Verschnörkelung des menschlichen Daseins zur Wahrheit und Einfalt der Natur, von umständlicher Reflexion zu rascher Intuition und kühnem Schaffen, vom Anschluß an maßgebende Autoritäten zu voller Originalität. Das Individuum proklamiert seine Selbstherrlichkeit; jeder möchte sich über das Durchschnittsniveau hinausheben. Der Begriff des Genies wird aufgestellt und mit besonderer Liebe erörtert; wer nicht an ihm teil hat, zum „Philister" herabgedrückt. Für Lavater galt (nach einer Mitteilung W. von Humboldts) jeder als ein Philister, „in dessen Produktion wohl Richtigkeit der Ideen, Korrektheit der Sprache, Eleganz der Darstellung, aber nicht eigentliches Genie ist". Diese Emancipation ist aber in Deutschland erheblich anders geartet als in Frankreich: sie richtet sich nicht gegen die Grundlagen von Staat, Gesellschaft, Religion, sondern sie hat einen mehr litterarischen und privaten Charakter; sie verlangt für die Empfindung des Individuums den freiesten Ausdruck, das vollste Ausströmen, sie verwirft allen Zopf und Zwang des geselligen Lebens, auf politische und wirtschaftliche Dinge aber kommt sie selten zu sprechen, und wenn sie sich mit der Religion befaßt, so geschieht es nicht, um ihren Bestand einer radikalen Kritik zu unterziehen, sondern um ihre Begründung dem Verstande zu entwinden und sie dem Gefühl und Glauben zu überweisen. Soweit dieses Ganze vorwiegend Oppositionsbewegung blieb, war ihm eine innere Selbständigkeit und ein Gleichgewicht des Schaffens versagt; ein neues Welt- und Lebensbild hat es aus eigenem Vermögen nicht hervorge-

bracht. Aber für ein kommendes Große hat es Hindernisse weggeräumt und ihm den Weg bereitet; ohne diese Zeit des Sturmes und Dranges ist der deutsche Idealismus mit seinen gewaltigen Leistungen nicht denkbar.

2. Der deutsche Idealismus.

a. Kant.

α. Die Grundlegung der Weltanschauung.

Eine Überwindung der Aufklärung von innen her vollzieht KANTS Philosophie mit ihrer Vernunftkritik und ihrem ethischen Idealismus. Sie erscheint zugleich als die Vollendung und als die Zerstörung der Aufklärung. Indem KANT ihr Werk mit größter Strenge und Gewissenhaftigkeit weiterführt, wird die bisherige Art hinfällig und erwächst ein durchaus neuer Anblick der Wirklichkeit und des Lebens. KANT will das ganze Dasein ausschließlich auf klare Begriffe stellen wie die Aufklärung, auch die Kritik, in der er oft sein Eigenstes sieht, war jener von Haus aus wesentlich, aber indem bei ihm jene Klärung und Kritik noch weiter vordringt und ihre Ansprüche steigert, werden die bisherigen Lösungen durchaus unzulänglich, das alte Gebäude stürzt in sich zusammen und ein völliger Neubau wird unabweisbar. Wenn KANT in der Moral den höchsten Wert und den sichersten Halt unseres Lebens fand, so teilte er damit nur die Überzeugung zahlreicher Denker der Aufklärung. Aber diese glaubten innerhalb der Erfahrungswelt eine Moral entwickeln zu können; indem KANT das Problem schärfer fixiert, erkennt er in solchem Unternehmen einen inneren Widerspruch, eine volle Unmöglichkeit; das aber mußte ihn auf eigne und neue Bahnen treiben. So wächst KANT aus der Aufklärung hervor und führt zugleich zwingend über sie hinaus. Ob nicht Unebenheiten, Verwickelungen, Widersprüche daraus entstehen müssen, daß der Denker, welcher die Aufklärung überwindet, von ihren Fragen ausgeht und damit auch manche von ihren Voraussetzungen aufnimmt, das mag hier nur angedeutet sein.

Über das Gesamtbild KANTS entscheidet namentlich die Art, wie das Verhältnis der geistigen Thätigkeit zur Erfahrung bei ihm verstanden wird. Die Erörterung dieser Frage ist noch immer im Gange, und es ist eine volle Verständigung über sie um so schwieriger, als der Philosoph bei sich selbst kaum zur vollen Ausgleichung gelangt ist. Die Hauptrichtung jedoch scheint klar und sicher: wer so energisch die Erfahrung in ein Ganzes zusammenfaßt und überblickt, wer mit so

überlegener Denkarbeit ihre Bedingungen erörtert, ihr Vermögen ermittelt, ihre Grenzen absteckt, der steht nicht sowohl in ihr als über ihr, dem mag die Erfahrung innerhalb der Denkarbeit noch so viel mehr bedeuten, sie kann ihm nie das Erste, sondern nur das Zweite sein. In weiterem Sinne bleibt auch Kant ein Metaphysiker, wie ihn dafür die außerdeutschen Positivisten stets erklärt haben. Noch deutlicher ist auf praktischem Gebiete dieser metaphysische Charakter: unser Dasein wird hier über alle Berührung mit der Umgebung, über alle sinnlichen Eindrücke und Empfindungen aufs weiteste hinausgehoben, und es wird in der Moral eine neue, nur dem Gedanken zugängliche, den Menschen durch und durch vergeistigende Welt eröffnet. Es entsteht hier ein anderer Typus der Spekulation, gewiß; aber der Hauptzug bleibt spekulativ, wird nicht empiristisch.

Kants Philosophie findet ihre Eigentümlichkeit namentlich vom Erkenntnisprobleme her, es sind Probleme im Begriff der Wahrheit, welche eine durchgreifende Umwälzung erzwingen. Die spekulativen Systeme der Aufklärung waren beherrscht vom Gedanken eines Parallelismus zwischen Denken und Sein; wenn das Denken mit Klarheit und Strenge seine eigene Notwendigkeit entwickelte, so schien es sich zugleich in Übereinstimmung mit einer unabhängig von ihm vorhandenen Wirklichkeit zu befinden. Diese Übereinstimmung wurde bald durch kühne Hypothesen begründet, bald ohne weiteres angenommen. Der schärferen Kritik Kants hingegen wird einleuchtend, daß wenn Wahrheit eine Übereinstimmung des Denkens mit außer ihm gelegenen Dingen bedeutet, sie schlechterdings unmöglich ist; denn solche Übereinstimmung wäre, selbst wenn vorhanden, für uns, die wir stets innerhalb unseres eigenen Gedankenkreises bleiben, nun und nimmer festzustellen. Andererseits zweifelt Kant nicht im mindesten daran, daß irgend welche Wahrheit auch für uns bestehen muß. Denn unbestreitbar dünkt ihm die Thatsache der Wissenschaft als eines zusammenhängenden Systems von Erkenntnissen, einleuchtend scheint im besonderen die Thatsache einer auf Wissenschaft ruhenden Erfahrung. Diese Thatsache muß erklärt werden; es gilt das Verhältnis von Denken und Welt so zu gestalten, daß sie begreiflich wird. Sie kann es, nach Ausschluß einer Beziehung auf eine neben uns befindliche Welt, nur, wenn die Behauptungen der Wissenschaft lediglich für unseren eigenen Gedankenkreis gelten; nur auf das lassen sie sich anwenden, was diesem Kreise angehört oder in ihn eingeht. So hat das Denken nur mit sich selbst, nicht mit fremden Dingen zu thun.

Aber andererseits ist Kant völlig davon durchdrungen, daß das menschliche Denken nicht absolutes und schöpferisches Denken ist, daß es nicht aus eigener Thätigkeit seinen ganzen Inhalt erzeugt. Es tritt nur in Bewegung, wenn es anderswoher angeregt, wenn ihm ein Stoff gegeben wird. Insofern bleibt alle Erkenntnis bedingt und begrenzt durch die Erfahrung. Aber nun und nimmer stammen aus dieser die Formen des Denkens, das Gerüst allgemeiner und notwendiger Sätze, ohne die es keine Wissenschaft giebt. Denn die Berührung mit den Dingen ergiebt nur Einzelnes und Faktisches; was darüber hinausgeht, alles Allgemeine und Notwendige, das kommt auf die Seite des Geistes. So bieten im Erkenntnisprozeß die Dinge den Stoff, der Geist die Form; die Dinge aber sind für uns nur vorhanden, sofern sie sich uns mitteilen, in unseren Gedankenkreis eingehen, zu Erscheinungen für uns werden. Insofern kann es heißen, daß unser Wissen nicht auf Dinge, sondern nur auf Erscheinungen geht. Damit scheint ein präcises Bild von Erkenntnis und Wahrheit gewonnen, zugleich aber sind die Grenzen des menschlichen Vermögens scharf abgesteckt.

Diese Untersuchungen werden unter Verwendung alles schulmäßigen Rüstzeuges der Wissenschaft geführt, sie leiden oft an Umständlichkeit und Schwerfälligkeit. Aber in ihnen vollzieht sich eine große Wandelung unseres Lebens und unserer Stellung zur Welt; aus aller Verwickelung hebt sich ein einfacher Typus hervor, der bis in die Elemente hinein alles umwandeln muß. Das Verhältnis von Subjekt und Objekt wird hier durchaus verschoben: die Dinge verschwinden nicht ganz, aber sie weichen zurück in eine unzugängliche Ferne; das Subjekt aber wächst gewaltig, indem es von sich aus die Formen aufbringt, welche den Kern der Wissenschaft ausmachen, indem es diese Formen untereinander verbindet und sich aus ihnen schließlich eine Welt, wenn auch nur der Erscheinungen, aufbaut. Das ergiebt einen harten Zusammenstoß mit dem herkömmlichen Weltbilde; dies wird insofern durchaus unhaltbar, als in ihm die Formen, in Wahrheit das Eigentum des Geistes, den Dingen als Eigenschaften beigelegt sind, damit aber eine Verzerrung der Bedeutung, eine Verfälschung des wirklichen Standes, ein chaotisches Durcheinander eingetreten ist. Das muß nun anders werden und der Geist sein Eigentum zurückfordern; indem er das thut, verliert das bisherige Weltbild seine Klammern und Stützen, stürzt es haltlos in sich zusammen. Alsbald aber beginnt aus dem Denken und für das Denken ein Neuaufbau; was zerstört war, ersteht wieder aus der Arbeit des Geistes, aber in völlig anderer Beschaffenheit, vom Großen bis ins Kleine durchaus verwandelt.

Diese Verschiebung unserer ganzen Wirklichkeit nach der Seite des Subjekts hin muß zunächst befremdend, aufregend, erschütternd wirken. Raum und Zeit, die bisher den Menschen sicher umfangen hatten, und in die er wie ein Glied hineinwuchs, erscheinen jetzt als von ihm den Dingen auferlegt, mit deren Ansich sie nichts zu thun haben; Dinge werden uns nirgends dargeboten, sondern von uns aus verarbeiten wir die Erscheinungen mit Hilfe dieses Begriffes, der unserer eigenen Organisation angehört; aus dieser Organisation allein stammt auch die Kausalverknüpfung, sie wird nicht durch die Erfahrung mitgeteilt, sondern sie macht erst eine Erfahrung möglich. Durchgängig sind es die Mittel unseres Denkens, mit denen wir eine Erfahrung aufbauen und zu einem Gesamtbilde verbinden. Auch wenn wir die Erfahrung überschreiten und zu letzten Gründen vordringen, so thun wir das nur aus Bedürfnissen unserer eigenen Vernunft und ohne alle Möglichkeit einer Bestätigung durch die Dinge. Das ergiebt ein eigentümliches Verhältnis zu diesen letzten Fragen. Unsere Vernunft enthält den unabweisbaren Antrieb, zu den Erscheinungen einen letzten Grund, zum Bedingten ein Unbedingtes zu suchen; wir können nicht aufhören, über eine einheitliche Seele, das Ganze eines Alls, das Dasein Gottes zu forschen. Aber zu einem abschließenden Ergebnis in Ja oder Nein gelangen wir dabei nun und nimmer; sobald wir die Erfahrung überschreiten, fehlen uns alle Mittel zur Entscheidung, auch wirken dann verschiedene Interessen gegeneinander und halten die Sache stets in der Schwebe. Und doch gestattet unsere Vernunft uns nicht die Frage endgiltig einzustellen; immer von neuem werden wir als Problem ergreifen müssen, was einen Abschluß nie finden kann.

Der erste Eindruck des Ganzen mag der einer großen Verarmung des Menschen sein. Ein Einblick in das eigene Wesen der Dinge ist uns versagt, zu letzten Gründen können wir nicht vordringen, der Kreis der Erfahrung hält uns unerbittlich fest, und er bietet nichts anderes als Erscheinungen. Der Mensch scheint damit tief gedemütigt, ein Leben mit den Dingen, ein Teilnehmen am All scheint ihm endgiltig versagt.

Aber bei näherem Zusehen erscheint in dem Verlust ein Gewinn, der die Einbuße mehr als aufwiegt: sind wir ärmer geworden im Ergebnis, so sind wir dafür gewachsen in der Arbeit; mit der Einengung auf die Erfahrung wird unsere Leistung innerhalb der Erfahrung unvergleichlich größer; solche Steigerung von Arbeit und Leistung aber wirkt auch zu einer inneren Erhöhung, ja zu einer Neubildung des Subjekts, welche die bedeutendsten Folgen in sich trägt und geeignet erscheint, den

drohenden Subjektivismus des ersten Anblicks siegreich zu überwinden.

Indem jetzt alles, was das Weltbild an Festigkeit und Zusammenhang zeigt, zum Werk des Geistes wird, erfährt die Thätigkeit eine unermeßliche Erweiterung und Verfeinerung. Nun beginnt sie nicht spät innerhalb einer im wesentlichen fertigen Welt, sondern sie wob von den einfachsten Fäden her das große Gewebe; ihr Wirken — das lässt die scharfe Scheidung von Form und Stoff deutlich erkennen — reicht viel weiter in die Elemente zurück als man sonst annahm, und es hatte überall die Beziehungen und Verkettungen herzustellen, die sonst aus den Dingen zuzufallen schienen. So erfolgt eine großartige Zergliederung der geistigen Arbeit; die Scheidekunst des Denkers ergiebt eine mikroskopische Betrachtung der Dinge; sie verlegt die Wirklichkeit weit hinter die bisherige Fassung zurück und vollzieht zugleich eine innere Belebung; sie zeigt eine unermeßliche Mannigfaltigkeit, aber sie zeigt auch gegenüber der Mannigfaltigkeit weit mehr einigendes Wirken; sie erweist durchgängig eine stärkere Leistung des Denkens. Sein Wirken erstreckt sich nun auch in die Anfänge, die sonst der sinnliche Eindruck fertig zuzuführen schien; auch die sinnlichen Gegenstände lassen sich nicht mehr mit dem landläufigen Materialismus als etwas Handgreifliches hinnehmen, nachdem die Vermittelung ihres Bildes durch unablässige Denkarbeit offen zu Tage liegt. So eine durchgängige Verfeinerung, Belebung, Intellektualisierung unserer Wirklichkeit.

Wenn so die Leistungen des Geistes reiner bei sich selbst erfaßt werden, müssen sie sich zugleich schärfer ausprägen und deutlicher voneinander abheben. Es ist ein wesentlicher Zug der kantischen Art, das Eigentümliche und Unterscheidende der Dinge mit allen Ecken und Kanten kräftig hervorzukehren, in direktem Gegensatz zur Aufklärung, deren Tendenz dahin ging, die Erscheinungen in eine fortlaufende Reihe zu bringen, alle Gegensätze abzuschleifen, alle Unterschiede in ein Mehr oder Minder zu verwandeln. Kant dagegen besteht mit zäher Energie auf dem Konkreten und Charakteristischen, er giebt der Wirklichkeit kräftigere Farben und schroffere Kontraste. Überall bewegt sich sein Denken zwischen qualitativen Unterschieden und Gegensätzen. So zieht er z. B. scharfe Grenzen zwischen geistiger Selbstthätigkeit und sinnlicher Empfindung, zwischen Begriff und Anschauung, zwischen Gutem und Angenehmem; so treten ihm deutlich auseinander Verstand und Vernunft, theoretische und praktische Vernunft, Gutes und Schönes, Recht und

Moral; so zeigt auch das feinere Geäder seiner Arbeit durchgängig Scheidungen und Kontraste. Man kann in dieser Hinsicht sagen, dass eine dichotomische Art seine ganze Arbeit durchdringt.

Aber Kant scheidet nicht um zu scheiden, er will das Getrennte wieder zusammenfassen, indem er seine Mannigfaltigkeit zu Stücken und Seiten umfassender Gesamtleistungen, großer intellektueller Werke macht; er ist stets bemüht, jedes an eine feste Stelle zu bringen und die einzelnen Funktionen streng miteinander zu verketten. Er kann aber alle Mannigfaltigkeit besser umspannen, bei sich selbst ordnen und nach außen hin abgrenzen, weil sie für ihn stets innerhalb des Denkens liegt, nicht auf die zerstreute Mannigfaltigkeit der Erscheinungen angewiesen ist. Denn nur so lassen sich alle Möglichkeiten übersehen, eine absolute Vollständigkeit erreichen, eine durchgehende Gliederung der Mannigfaltigkeit aus einheitlichen Gedanken herstellen. So entstand die größte Leistung systematischer Ordnung und architektonischer Kraft, welche die ganze Geschichte der Philosophie kennt.

Dabei giebt der Gegensatz von scharfer Analyse und gewaltiger Synthese dem Gesamtwerke Kants ein mächtiges inneres Leben; bei aller Festigkeit der Begriffe bleibt das Ganze in unablässiger Bewegung und Spannung. Mit dem Wachstum der Arbeit, mit all ihren Gegensätzen und Zusammenhängen muß aber auch ihr Träger, das Subjekt, der herkömmlichen Fassung entwachsen. Wenn hier ein inneres Gewebe, eine feste Struktur des Geisteslebens erscheint, so kann das nicht sowohl dem einzelnen Individuum angehören, als es auf eine geistige Natur des Menschen überhaupt weist. In Wahrheit wird die bloß psychologische Betrachtung der englischen Aufklärung überwunden, indem zur Hauptfrage wird, nicht wie der Einzelne zu gewissen Ergebnissen, zur Erkenntnis, Kausalität, Moral u. s. w. kommt, sondern wie Erkenntnis, Kausalität, Moral innerhalb des Geisteslebens überhaupt möglich sind; gegenüber der empirischen erhebt sich hier eine „transcendentale“ Behandlung der Probleme. Beide Fragen können nebeneinander bestehen, sie können seit Kant nicht mehr in eine einzige zusammenfallen. Dies Vordringen Kants zu einer dem empirischen Seelenleben überlegenen Natur des Geistes ist wohl das Größte in seiner ganzen Arbeit, jedenfalls war es ein Schritt, der die Nachfolger Kants auf neue Bahnen trieb und der auch uns noch unablässig beschäftigen muß.

So sehen wir, daß Kants Erkenntnislehre nicht bloss viel nimmt, sondern auch viel giebt; sie hat uns die Welt der Dinge verschlossen, aber sie hat unsere eigene Arbeit weit bedeutsamer gemacht und in

dem Aufbau eines Gedankenreiches durch geistige Thätigkeit eine neue Welt eröffnet. Sie hat damit das Geistesleben selbst unermeßlich verstärkt; sie hat zugleich den starren Druck vom Menschen genommen, womit ihn eine fertig gegebene Welt belastete. Wieviel diese Befreiung für unser Leben besagt, das bringt erst das praktische Gebiet zu völliger Klarheit.

β. Die moralische Welt.

Das praktische Gebiet teilt bei Kant mit dem theoretischen die allgemeinsten Begriffe und den Hauptgegensatz. Auch hier wird die Wirklichkeit in Stoff und Form zerlegt, auch hier bildet die Form das Charakteristische der geistigen Thätigkeit. Aber nun erscheint der wesentliche Unterschied, daß hier die Entwickelung der Form nicht an die Darbietung eines fremden Stoffes gebunden bleibt, sondern daß, in der Moral, die Form schöpferisch wird, ja daß sie hier aus sich eine eigene Welt hervorzubringen vermag. Nun haben wir nicht mehr bloß mit Erscheinungen zu thun, nun steht das Wirken des Menschen nicht mehr unter den Schranken einer besonderen Natur und ergiebt eine bloß menschliche Welt, sondern mit jenem Schaffen erhebt es sich zur Teilnahme an einer absoluten Vernunft und darf zugleich einer völligen Wahrheit gewiß sein.

Wie auf dem theoretischen Gebiet, so bildet auch hier den Ausgangspunkt ein als unbestreitbar erachtetes und wie ein Axiom ergriffenes Grundfaktum: dies Axiom ist hier die Thatsache einer selbständigen, allen natürlichen Trieben und selbstischen Interessen weit überlegenen Moral, eines uns allen unmittelbar gegenwärtigen Sittengesetzes, einer unbedingten moralischen Verpflichtung. Eine solche Moral ist nicht denkbar als ein bloßes Mittel zum Glück; sie auf irgend etwas außer ihr Befindliches richten, sie nicht rein ihrer selbst willen, als einen absoluten Selbstzweck, sondern eines anderen wegen ergreifen, das heißt sie von innen her zerstören. So hat die Frage nach dem Glück bei ihrer Begründung völlig auszuscheiden; da nur die Erfahrung zeigen kann, was unser Glück ausmacht, so würde unser Handeln mit der Richtung darauf abhängig von fremden Dingen und unsicher bei sich selbst. Echte Moral ist lediglich da, wo das Handeln aus seiner eigenen Form und ihrer Allgemeingiltigkeit sein Gesetz und seine Kraft schöpft. Unser Thun zu voller Allgemeingiltigkeit zu erheben, d. h. so zu handeln, daß die Maxime unseres Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte, stets zu prüfen, ob die Maxime, zum all-

gemeinen Gesetz gemacht, nicht mit sich selbst in Widerspruch komme, das wird die alles Handeln beherrschende Norm; durch sie wird es von keiner fremden Gewalt abhängig, sondern steht allein auf sich selbst, hat eine völlige Autonomie. Solche Verschärfung der Moral richtet Kant zunächst mit aufrüttelnder Kraft gegen die weichliche Art der späteren Aufklärung, welche die Moral als ein Mittel für das Glück und Behagen des Individuums behandelte, aber auch in allgemeinerem Sinne verwirft er alles Einfließen der Glücksidee in das letzte Ziel unseres Handelns als einen „Eudämonismus“.

Soll aber das Gute unmittelbar durch sich selbst, lediglich durch seine eigene Hoheit wirken, so muß das Soll, die Pflicht, uns direkt bewegen; es thut das durch den „kategorischen Imperativ“, mit dem es zu uns spricht. Das Gute darf so wenig suchen, sich unseren Neigungen zu empfehlen, daß es im Gegenteil als das Kennzeichen wahrhaft pflichtmäßiger Handlung erscheint, der eigenen Neigung zuwiderzuhandeln, nicht in dem Sinne, daß die Neigung an sich unzulässig ist, sondern daß sie nicht in die Motive des Handelns einfließen darf. Der Pflicht gegenüber ist nur Ein Gefühl zulässig, dessen Ursprung in der Vernunft selbst liegt: das der Achtung; Achtung aber ist nichts anderes als „das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist“. Wir können das Gesetz nicht in seiner Reinheit vorstellen, ohne zugleich unseren weiten Abstand und unser Unvermögen zu empfinden. Und doch ist das Gesetz in uns, ist ein Gesetz unseres eigenen Wesens, ja unser eigenes Werk, sofern wir Glieder der praktischen Vernunft sind. So erscheint in uns selbst eine ungeheure Kluft: groß in dem Gesetz, sind wir zugleich klein gegenüber dem Gesetz; das muß die Idee der Erhabenheit erzeugen und damit unser Gemüt ergreifen. „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt, der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwänglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. — Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist.“

Indem damit der Mensch weit über alle bloße Natur hinauswächst, klären und schärfen sich herkömmliche, aber bis dahin minder präcis

gefaßte Begriffe, wie Persönlichkeit und Charakter. Zur Persönlichkeit genügt nicht die Eigenschaft der Vernunft als eines bloßen Denkvermögens, es muß hinzukommen die Fähigkeit der sittlichen Zurechnung; in der Persönlichkeit liegt die Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur. Der Charakter aber ist mehr als eine bloße, etwa durch Gewohnheit erworbene Festigkeit des Handelns, er bedeutet vielmehr die „absolute Einheit des inneren Prinzips des Lebenswandels überhaupt“. Da das sittliche Handeln immer aus dem Ganzen hervorgehen muß, so ist hier alle bloße Gewöhnung nicht nur unzulänglich, sondern sogar vom Übel; ein Thun, das bloß übungsmäßig erfolgt, hört damit auf, moralisches Handeln zu sein. So ist die Tugend nun und nimmer eine Fertigkeit, sondern die moralische Stärke in Befolgung der Pflicht. Mit der „Autonomie“ des sittlichen Wollens erhält der Mensch als Ganzes eine Würde, die ihn aufs weiteste über alle Tierheit und bloße Natur erhebt.

Das alles kann die Moral nicht leisten als ein Ding neben anderen, nicht als ein bloßes Stück einer weiterreichenden und andersartigen Welt, sondern nur als Prinzip einer eigenen Welt, als Quell einer neuen Wirklichkeit. Daß sie bei Kant dies in der That wird, ist das Größte seiner Leistung auf praktischem Gebiet; das giebt ihm zugleich einen weiten Vorsprung vor allen Lehrsystemen, welche bisher die Moral zur Hauptsache machten. Denn weder die Stoiker noch die Aufklärung gewannen von der Moral aus eine neue Welt; dies geschah wissenschaftlich erst bei Kant, der zugleich diese neue Welt zur Tiefe aller Wirklichkeit machte. Es bilden aber bei ihm die Grundpfeiler der neuen Ordnung drei Ideen. Vor allem die Idee der Freiheit. Denn ohne Freiheit ist Moral, ist eigene Entscheidung durchaus unmöglich; das Dasein der Moral erweist unmittelbar die Freiheit: wir müssen können, wo wir sollen. Die Freiheit aber, nicht mit der Aufklärung als bloße Innerlichkeit des Geschehens verstanden, sondern als das Vermögen der Selbstbestimmung, das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, als Autonomie des vernünftigen Willens, wird zum Fundament einer neuen Wirklichkeit, sie ist der einzige Begriff, der bei uns selbst zu einem Ursprünglichen und Unbedingten führt.

Diese Idee stieß so lange auf unüberwindliche Hemmnisse, als der Mensch ein bloßes Stück einer gegebenen Naturverkettung schien; das aber mußte er scheinen, wo die Welt der Erfahrung die letzte Wirklichkeit bildete. Denn hier, d. h. in Zeit und Raum, ist sein Wirken unzweifelhaft durch die Gesamtheit der Bedingungen und

Umgebungen völlig bestimmt; bei hinreichender Kenntnis dieser müßte sich hier sein Thun mit der Sicherheit von Sonnen- und Mondfinsternissen voraussagen lassen. Daher ist Freiheit nicht zu retten, wären Erscheinungen Dinge an sich; in diesem Falle bleibt nur der Spinozismus mit seinem Fatalismus.

Aber an diesem entscheidenden Punkte hat jetzt die Vernunftkritik Wandel geschafft. Denn ihr Hauptergebnis ist ja, daß der Zusammenhang der Erfahrungswelt nicht unabhängig von uns besteht und uns mit zwingender Gewalt umfängt, sondern daß ihn lediglich unsere Intelligenz hergestellt hat. So reicht er nicht über das Gebiet der theoretischen Erkenntnis, nicht über den Kreis der Erscheinungen hinaus. Damit ist der Druck gehoben, dem die Freiheit unterlag. Sie hat ungehemmten Raum, sofern der Mensch nicht unter Zeitbedingungen steht, sofern er mehr ist als Erscheinung; nunmehr faßt sich das ganze Leben in einen einzigen Anblick zusammen und wird eine eigene That des Menschen. Durchaus abhängig als Sinneswesen, wird er frei als Glied eines Vernunftreiches; eine „empirische" Gebundenheit und eine „intelligible" Freiheit scheinen jetzt aufs beste vereinbar.

So bietet sich in der Freiheit das, „was Archimedes bedurfte, aber nicht fand: ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann"; was Descartes im Ich mit seiner Denkthätigkeit suchte, das wird hier von der praktischen Vernunft erwartet. Das Praktische selbst aber erfährt zugleich eine Erhöhung dahin: „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist."

In der neuen Welt entwickeln sich feste Überzeugungen auch hinsichtlich der großen Probleme, die das menschliche Herz am meisten bei der philosophischen Forschung bewegen, Probleme, welche die theoretische Vernunft wohl erörtern, aber nicht lösen konnte: die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. Das Sittengesetz verlangt eine gänzliche Erfüllung, eine vollendete Heiligkeit des Wandels; diese Aufgabe aber ist durchaus unlösbar im Erdenleben, wo nach Kants Überzeugung wohl die Menschheit, nicht aber der Einzelmensch seinen Zweck erreicht; ein schlechthin Unerreichbares aber läßt sich nie mit ganzer Kraft erstreben; so müssen wir im Handeln der Überzeugung sein, über diese Zeitspanne hinaus ins Unendliche fortzudauern. — Sodann sind in der natürlichen Ordnung der Dinge oft Tüchtigkeit und Glück weit geschieden, es fehlt ein sicherer Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit. Wir könnten aber nicht mit ganzer Hingebung für die Verwirklichung des Guten arbeiten,

müßte es uns als ohnmächtig gelten; so erzeugt die Idee des Guten notwendig die Forderung einer sittlichen Weltordnung und damit die eines allmächtigen sittlichen Wesens: Gottes. Unser theoretisches Unwissen von Gott und Unsterblichkeit bleibt dabei bestehen, aber diese Ideen sind nicht bloß Probleme der Theorie, sondern auch und vornehmlich Angelegenheiten des sittlichen Handelns, Gegenstände eines praktischen Vernunftglaubens; als solche können, ja sollen sie uns völlig gewiß sein.

Mit der neuen Welt und ihrem Verhältnis zur nächsten Erfahrung eröffnet sich ein durchaus eigentümlicher Anblick des Lebens; es wird eine große und ernste Arbeit, ein harter, aber stählender und erhebender Kampf. Die Moral ist allem anderen Erleben und Thun himmelweit überlegen: „alles Gute, das nicht auf moralisch gute Gesinnung gepfropft ist, ist nichts als Schein und schimmerndes Elend“. Die äußere Welt geht ihren eigenen Lauf und gerät oft mit der Moral in Widerspruch; um so weniger darf der Erfolg in ihr das höchste Ziel bilden. Wahrheit bleibt Wahrheit, Recht Recht, wie immer sich die Menschen dazu stellen; „wenn z. B. ein jeder löge, wäre deswegen das Wahrreden eine blosse Grille?“ Mag das moralische Handeln noch so viel äußeren Schaden bringen, weit überlegen bleibt der innere Gewinn. Läßt sich, wie die Dinge stehen, nicht sagen, daß Ehrlichkeit die beste Politik ist, so ist jedenfalls „Ehrlichkeit besser als alle Politik“. Die Unvergleichlichkeit der moralischen Werte gelangt hier auf dem Boden und in der Sprache der Neuzeit zu einem durch seine Schlichtheit ergreifenden Ausdruck. Dem ursprünglichen Christentum steht Kant in solcher Grundempfindung näher als irgend ein anderer Denker der Neuzeit.

Nicht minder thut er es in der Anerkennung großer Probleme und Konflikte innerhalb des Menschen. Die Aufklärung war geneigt, das Böse als eine bloße Schwäche unserer sinnlichen Natur zu verstehen, die mit dem Erstarken der Einsicht mehr und mehr verschwinden werde. Kant dagegen findet das Böse im Willen selbst; es liegt nicht in bloßen Neigungen, sondern darin, dass wir ihnen nicht widerstehen wollen; es bedeutet nicht ein bloßes Zurückbleiben, sondern einen positiven Widerstand; es ist nicht ein äußerlich anhangendes, sondern ein „radikales“ Böse. So hört das Leben auf, ein sicherer und ruhiger Fortgang zu sein, es erhält die Spannung eines unablässigen Kampfes. „Tugenden, die das Böse nicht in der Wurzel der Gesinnung angreifen, sind nichts als glänzende Armseligkeiten“. Aber der Philosoph wird bei allem solchen Ernst kein Anhänger des

Dogmas vom Sündenfall und noch weniger der Erbsünde, dieser „unschicklichsten unter allen Vorstellungsarten“. Alles Böse erstickt nicht die Anlage zum Guten, sie sei kräftig wider das Feindliche ins Feld gerufen. Der Kampf selbst zeigt und stärkt die Aktivität des Guten im Menschen; darum gilt es nicht ein passives Erwarten, ein Harren und Hoffen einer wunderbaren Errettung, sondern ein mannhaftes Aufbieten der uns allzeit gegenwärtigen Vernunft: „den Mut auffordern, ist schon zur Hälfte soviel als ihn einflößen; dagegen die faule, sich selbst gänzlich mißtrauende und auf äußere Hilfe harrende kleinmütige Denkungsart (in Moral und Religion) alle Kräfte des Menschen abspannt und ihn dieser Hilfe selbst unwürdig macht“.

Nichts zeigt die Eigentümlichkeit dieser Lebensführung anschaulicher als die Tugenden, welche KANT zur vornehmlichsten Pflicht macht. Es sind dies Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, jene am meisten gegen den Handelnden selbst, diese gegen die Anderen gerichtet. Wahrhaftigkeit heisst eine volle Aufrichtigkeit gegen sich selbst, ein Handeln lediglich aus eigener Überzeugung und selbständiger Entscheidung, nicht auf unsichere Meinung und fremde Autorität hin. In diesem Zusammenhange ist das Wahrreden nicht zunächst ein Anspruch anderer gegen uns, sondern der Mensch selbst hat ein Recht auf seine eigene Wahrhaftigkeit. Dabei beunruhige uns nicht die Schwäche unserer Einsicht, die Möglichkeit des Irrtums. Der Ernst der Selbstprüfung ist ganz unabhängig von solchen Verwickelungen. „Es kann sein, daß nicht alles wahr ist, was ein Mensch dafür hält (denn er kann irren), aber in allem, was er sagt, muß er wahrhaft sein.“ Dieser Wahrhaftigkeit bedarf es vor allem in religiösen Dingen, wo oft Bekenntnisse über die höchsten Wahrheiten ohne alle eigene Überzeugung nachgesprochen werden und die Treue des Gedächtnisses die Treue des Bekenntnisses ersetzen soll.

Die Idee der Gerechtigkeit beherrscht dagegen das Verhältnis der Menschen untereinander. Als ein Glied der praktischen Vernunft hat jeder Mensch eine unverlierbare Selbständigkeit und die Würde eines moralischen Selbstzweckes; so haben wir uns gegenseitig zu achten, uns nie als bloßes Mittel zu behandeln. Unsere Beziehungen zu einander werden sicherer auf die Vernunft als auf alle bloßen Gefühle begründet; wir werden besser miteinander auskommen, wenn Achtung, als wenn Liebe die Herrschaft führt; auch das vielgerühmte Mitleid bildet mit seinen Schwankungen und Zufälligkeiten kein genügendes Gegenmittel gegen den Eigennutz. Die Gerechtigkeit hingegen mit ihrer Begründung in der Vernunft ergiebt eine Erhöhung

der gesamten Wirklichkeit; ja erst durch sie erhält das sinnliche Dasein einen Wert: „wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben“.

γ. Die einzelnen Gebiete.

Dieser männliche und kräftige, dabei die Verwickelungen des menschlichen Daseins tief empfindende Idealismus beherrscht auch die einzelnen Lebensgebiete und giebt ihnen eine eigentümliche Gestalt. — So zunächst dem Staatsleben. Selbständigkeit jedes Einzelnen, Handeln nach allgemeinen Gesetzen und im Dienste des Ganzen, volle Rechtmäßigkeit und Offenheit alles Verfahrens, das werden die Hauptforderungen. Damit sich die Freiheit der Individuen sicher entwickeln könne, bedarf es einer Selbständigkeit des Rechtes auch gegenüber der Moral, einer Scheidung von „legal“ und „moralisch“; innerhalb seiner Rechtssphäre muß jeder uneingeschränkt walten können. Der Einfluß des englischen Ideals von der freien bürgerlichen Gesellschaft ist unverkennbar. Aber das Gesamtbild wird beträchtlich vertieft, indem die Überlegenheit unserer vernünftigen Natur über alle Erfahrung, die dort versteckt im Hintergrunde blieb, sich nunmehr aufs kräftigste entfaltet. Zugleich wächst das Ziel der Gesellschaft weit über die bloße Wohlfahrt hinaus; alles liegt an der Verwirklichung der Gerechtigkeit, sie soll unbekümmert um alle Vorteile und Neigungen der Individuen erfolgen. Diesen Zug größerer Kraft und Strenge bringt zu deutlicher Erscheinung die Lehre von der Strafe; diese soll nicht zunächst dem Wohl des Thäters, sondern der Gerechtigkeit dienen. Daher ist auch die Todesstrafe festzuhalten. Das Verlangen einer rechtlichen Ordnung hat Kant auch auf die internationalen Verhältnisse ausgedehnt, er hat mit großer Energie den unaufhörlichen Kriegszustand angegriffen und die Herstellung eines ewigen Friedens verlangt. Das nicht sowohl wegen der materiellen Schäden, der Verluste und Verheerungen des Krieges, nicht aus weichherzigen Empfindungen der Humanität, sondern weil es ihm entsetzlich und für die Dauer unerträglich dünkt, daß freie Vernunftwesen ihr Zusammenleben auf Gewalt und List, statt auf Recht und Vernunft gründen.

Auch die Religion wird hier der Moral eng angeschlossen. Sie ist in ihrem Kern nichts anderes als eine Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Wir müssen uns die moralische Aufgabe notwendig so vorstellen, weil uns eine Verpflichtung nicht wohl anschaulich werden kann ohne einen Anderen und dessen Willen.

Solche Überzeugung gebietet die strengste Ausscheidung alles dessen aus der Religion, was nicht der Moral dient. Auch muß sich alles Geschichtliche der Religion der lebendigen Aneignung der Ideen der praktischen Vernunft unterordnen. Das allein ist der zum Heil notwendige Glaube; daß aber „ein Geschichtsglaube Pflicht sei und zur Seligkeit gehöre, ist Aberglaube“.

Mit dem Reich und dem Problem des Schönen hat Kant sich von früh an viel beschäftigt und auch mannigfache Einflüsse der Zeit in sich aufgenommen. In der Epoche seiner vollen Selbständigkeit hat er den Begriff des Schönen gründlich von den Fassungen der Aufklärung befreit. Bei ihr galt jenes meist entweder als eine Art des Angenehmen oder als eine verworrene Art der Erkenntnis, eine dunkle Empfindung der Zweckmäßigkeit eines Dinges. Nunmehr wird es als „das, was ohne Begriffe als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird“, aufs schärfste geschieden von dem Angenehmen, d. h. dem, „was den Sinnen in der Empfindung gefällt“; auch mit der sachlichen Zweckmäßigkeit hat es nichts zu thun, da es allein auf die Form geht; es ist auch etwas anderes als das Gute, da dieses durch den bloßen Begriff gefällt, und das Wohlgefallen an ihm mit Interesse verbunden ist, während das ästhetische Wohlgefallen ohne alles Interesse stattfindet. So wird hier das Schöne in der innersten Natur des Menschen begründet und über alle bloße Erfahrung hinausgehoben; nur damit können ästhetische Urteile eine Allgemeingiltigkeit erlangen. Gemäß der Gesamtanschauung Kants liegt dabei das Wesen des Schönen allein in der Form, und es wird das reine Geschmacksurteil unabhängig von Reiz und Rührung; es ist demnach z. B. in den bildenden Künsten das Wesentliche die „Zeichnung“, während die Farbe zurücktritt. „Die Farben, welche den Abriß illuminieren, gehören zum Reiz; den Gegenstand an sich können sie zwar für die Empfindung belebt, aber nicht anschauungswürdig und schön machen.“ Schließlich aber will Kant das Schöne dem Guten unterordnen, er erklärt es für das „Symbol des Sittlichguten“ und glaubt, daß sich nur „in dieser Rücksicht“ das allgemeine Gefallen begründe; hier gilt der Geschmack im Grunde als ein „Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen“. Aber diese Unterordnung zerstört nicht die Bedeutung der Emancipation des Schönen; ihr haben die großen Dichter unserer klassischen Zeit freudig zugestimmt.

Bis dahin blieb noch eine Kluft zwischen dem menschlichen Leben und der Welt draußen; mochte das Schöne sie einigermaßen über-

brückt haben, sein Wirken reicht nicht über die Form hinaus; den Inhalt der Dinge könnte nur eine reale Zweckmäßigkeit näher bringen und durchsichtig machen. Nun läßt Kant außer Zweifel, daß wir nun und nimmer Zwecke als in der Natur objektiv vorhandene Kräfte zu erkennen vermögen. Wohl aber dürfen, ja müssen wir uns subjektiv die Natur als nach Zwecken wirksam vorstellen; denn dies gewährt für uns Menschen die einzige Möglichkeit, uns ihr Walten irgend verständlich zu machen. Namentlich ist es die organische Bildung mit ihrer Abhängigkeit aller Teile von einem Ganzen und ihrer gegenseitigen Bedingtheit durcheinander, für welche die mechanische Erklärung keineswegs genügt, die vielmehr notwendig ihr Gegenstück, die teleologische Betrachtung, hervorruft; von dem besonderen Gebiet aus wird sich diese Betrachtung auf das Ganze des Weltalls ausdehnen und „die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke“ erzeugen. Damit bildet sich ein innerlicheres Verhältnis zur Natur, und es schließt sich jene Kluft; zugleich aber hat das System des Denkers seine Vollendung zu einem lückenlosen Ganzen erreicht.

δ. Würdigung und Kritik.

Die kantische Lebensanschauung hat eine bewunderungswürdige Stärke in ihrer Energie, Charakterfestigkeit, Entsagungskraft. Überall ernste und harte Arbeit, ein unablässiger Aufruf zur Wachsamkeit und Thätigkeit; keinerlei Hingebung an den Genuß, kein weichliches Schwelgen in Gefühlen. Kaum irgend eine andere Lebensanschauung stellt so große Zumutungen an den Menschen und schmeichelt so wenig seinem Glücksverlangen. Im Erkennen ein stetes Entsagen, ein unablässiger Kampf gegen den Irrtum, ohne alle Aussicht auf einen positiven Zuwachs der Wahrheit; im Handeln eine Verwerfung alles Strebens nach Glück, eine Ablösung von allen natürlichen Neigungen, der Mensch ein bloßes Werkzeug der praktischen Vernunft; ein mühsames und schweres Leben. Aber zugleich eine innere Befreiung von aller Last, ein Aufleuchten einer neuen Welt unermeßlichen Wertes; daraus eine feste Zuversicht und ruhige Freude. Der stürmische Drang der Renaissance wie der werkthätige Lebenseifer der Aufklärung wird erschüttert, wo das Leben so schwere Probleme in sich selbst entdeckt, wo nicht alles und jedes Thun, sondern nur ein besonderer Inhalt der Thätigkeit befriedigt, und wo es keinen Fortschritt giebt ohne Entsagung, kein Herrschen ohne ein Dienen. Aber das Leben bleibt auf positive Ziele gerichtet und hat seinen Schwerpunkt in sich

selbst; insofern erhält sich der Hauptzug des modernen Strebens. Alle jene Sorgen und Kämpfe haben den selbstzufriedenen Optimismus gründlich ausgetrieben, aber mit ihrem grossen Ernst bewahren sie zugleich aufs sicherste vor einem sentimentalen Pessimismus.

Auch der besondere Inhalt der Thätigkeit zeigt eine große Wendung gegen die Aufklärung, ja gegen alle bisherige Neuzeit. Der gemeinsame Ausgangspunkt ist das Subjekt, aber vorher suchte es seine Größe in der Entfaltung der Kraft und der Unterwerfung einer ihm entgegenstehenden Wirklichkeit, sei es des Weltalls, sei es der umgebenden Gesellschaft; hier wie da will es wachsen und weitwerden; diesem Zwecke dient alles Thun, auch die Moral; das Hauptmittel jener Ausdehnung aber bildet den Denkern der Aufklärung die Intelligenz. Bei Kant dagegen zerbricht dieses Lebensideal der Kraft und Intelligenz, das Leben entdeckt die wichtigste und schwerste aller Aufgaben in sich selbst, es findet zugleich in sich unermeßliche Tiefen, es zeigt sich fähig einer inneren Erweiterung zu einer Welt absoluter Wahrheit. Dahin vorzudringen und zugleich sein eigenes Wesen umzuwandeln, das wird nun das Hauptziel des Thuns; das Hauptmittel der Bewegung aber ist nicht die Intelligenz, sondern die sittliche That, die energische Belebung der Tiefe im eigenen Wesen. Nun kommt wieder die schlichte Moral zu Ehren und erfährt zugleich die gewaltigste Erhöhung; es wird deutlich, wie große Aufgaben ihre vermeintliche Einfachheit enthält. Hier bedeutet sie weit mehr als ein gemeinnütziges Wirken, hier hat sie nicht in einer gegebenen Welt etwas zu leisten, sondern eine neue Welt aufzubauen. Mit der Teilnahme an dieser Welt wird der Mensch Persönlichkeit und gewinnt bei sich selbst ein unbedingtes und ursprüngliches Leben, sowie eine sichere Überlegenheit gegen alle Natur und Außenwelt; alle äußere Unendlichkeit verschwindet vor der inneren Unendlichkeit, der Würde des sittlichen Geistes. Wiederum tritt die Frage der Rettung der Seele vor alle Sorgen der Weltumgebung, wie bei Plato, wie zu Beginn des Christentums und der Reformation.

Die hier vollzogene Wandelung muß eine Umbildung des ganzen Lebens bewirken. Daß aber bei einer so großen Umwälzung vieles noch unfertig und unausgeglichen blieb, ist weniger verwunderlich, als es das Gegenteil sein würde. Nur einige Hauptpunkte seien hier angedeutet.

Die charakteristische Leistung des Geistes sucht Kant wie überhaupt, so auf praktischem Gebiet in der Form; daß im sittlichen Handeln die reine Form eine Wirklichkeit erzeugt, darin beruht seine

siegreiche Überlegenheit. Thatsächlich steht bei Kant die Gesinnung, die Seele aller sittlichen Bethätigung, es stehen Begriffe wie Gewissen, Charakter, Persönlichkeit hoch über aller bloßen Form und zeigen deutlich das Wehen und Wirken eines neuen Geistes. Ein persönliches Leben ist unvergleichlich viel mehr als ein Ergreifen und Anwenden allgemeiner Formen. Nur die überall durchquellende reiche Intuition Kants behütet seine Moralphilosophie vor einer abstrakten und formelhaften Gestaltung. Überhaupt lässt sich bezweifeln, ob die antike Zerlegung der Wirklichkeit in Form und Stoff den letzten Gegensatz und zugleich die Hauptbewegung des Lebens richtig faßt; die Verbindung von Stoff und Form ergiebt für uns Modernen keineswegs schon einen Inhalt.

Voller Verwickelung ist sodann das Verhältnis von praktischer und theoretischer Vernunft. Den Gegensatz eines an einen Vorwurf gebundenen Wirkens und einer reinen Selbstthätigkeit zu eindringlicher Klarheit gebracht zu haben, ist gewiß ein unermeßliches Verdienst Kants. Aber nicht so gewiß ist, ob dieser Gegensatz mit dem der theoretischen und der praktischen Vernunft zusammenfällt, und ob nicht vor dieser Scheidung das Ganze der Vernunft zu entwickeln ist, um ein Auseinanderfallen des Menschen in zwei Hälften zu verhüten. Jeder Seite aber erwachsen aus jener Spaltung eigene Gefahren. Die theoretische Arbeit wird nicht eng genug mit den Zwecken des ganzen Menschen verkettet, die Moral aber bei der Absonderung in der Sicherheit ihrer Grundlage bedroht. Daß es eine allen Naturtrieben und allem seelischen Mechanismus überlegene Moral giebt, das hat Kant mehr angenommen als erwiesen; es ist aber nicht anders erweisbar als durch eine Ausdehnung des Problems über das Ganze des Lebens, durch ein Aufzeigen einer Bewegung zur Selbstthätigkeit in allem geistigen Unternehmen, auch in der Theorie. Wie bei Kant die Sache liegt, brauchen sich Empirismus und Skepticismus noch nicht für geschlagen zu erklären.

Auch verbleiben bei jener Spaltung zwei verschiedene Typen des Wirkens und der Stimmung unausgeglichen nebeneinander. Auf der einen Seite ein vorsichtiges Zurückhalten, ein stetes Mahnen an die Schranken des Menschen, ein Gebundensein an eine fremde Welt; auf der anderen ein sicheres Vertrauen und mutiges Vorgehen, eine wenn auch verhaltene, so doch kräftige Begeisterung, die freudige Überzeugung eines Teilhabens an absoluter Wahrheit und einer neuen Welt. Beides kann in einer reichen Individualität sich sehr wohl vertragen und gegenseitig weitertreiben. Im allgemeinen aber wird

sich der Mensch für eine der beiden Seiten entscheiden müssen. Bei starkem Kraftgefühl wird das Streben der praktischen Vernunft, aus eigenem Vermögen eine Welt zu erbauen, auf die Theorie übergreifen und sie in eine spekulative Weltkonstruktion verwandeln: so thaten es die Systeme von FICHTE bis HEGEL. Wo aber die Schranken des Menschen das Bewußtsein beherrschen, da wird die Begrenzung unseres Vermögens auf die Erfahrung sich auch dem praktischen Gebiet mitteilen und jenes Reich der Ideale nur als ein subjektives Bedürfnis des Individuums gelten lassen: so geschah es meist im Neukantianismus der letzten Jahrzehnte.

Bei dem alten und echten KANT bewirkt jene schroffe Entgegensetzung namentlich eine zu enge Fassung der Vernunftaufgabe. Indem die Moral ein besonderes Reich bedeutet, zugleich aber darauf alles bezogen wird, was Wert haben soll, können die übrigen Aufgaben und Gebiete nicht zu voller Selbständigkeit gelangen, sie werden bloße Mittel und Hilfen für die Moral und erfahren damit eine unerträgliche Einengung. Jene Lehre von dem Schönen als einem bloßen Symbol des Sittlichguten ist bald verlassen; nicht minder die Unterordnung der Religion unter die Moral, die jener sowohl ihre Selbständigkeit als alles charakteristische Wesen nimmt. Auch die bei KANT thatsächlich so großartig entwickelte theoretische Arbeit wird von den letzten Zwecken her recht dürftig begründet. Es heißt nicht, sie solle uns als Selbstzweck ergreifen, unser Wesen erweitern und läutern, sondern ihre ganze Aufgabe erschöpft sich darin, durch genaue Ermittelung der Grenzen unseres Erkennens für die Entwickelung der praktischen Vernunft freien Raum zu schaffen; „ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen". Dazu besteht keine Aussicht auf ein Wachstum der Einsicht aus zunehmender Vertiefung des Geisteslebens; die theoretische Arbeit darf nur deshalb ihre Arbeit nicht einstellen, weil die Versuchung nicht erlischt, unseren Kreis zu überschreiten und Erscheinungen mit Dingen zu verwechseln. In dieser Hinsicht haben SPINOZA und LEIBNIZ ohne Zweifel größer gedacht. Gerade wer mit KANT in der Freiheit eine neue Welt aufsteigen sieht, muß ein Entweder-Oder und damit eine ethische Spannung über alle Gebiete der Wirklichkeit ausdehnen, die Enge eines Moralismus aber entschieden ablehnen.

Kurz an offenen Problemen und an Antrieben zur Weiterbildung fehlt es bei KANT wahrlich nicht; je mehr wir seine einzigartige Größe anerkennen, desto stärker werden wir diese Probleme empfinden. KANTS Denken geht von verschiedenartigen Anregungen und Antrie-

ben aus; zu voller Ausgleichung ist es bei aller unsäglichen Arbeit nicht gelangt. Kant hat die Aufklärung in ihrer Substanz überwunden, in ihren Voraussetzungen ist er vielfach stecken geblieben. Bei staunenswerter Geschlossenheit in der Form ist er sachlich der unfertigste der großen Gedankenhelden. So versetzte sein Lebenswerk die Kulturwelt in höchste Erregung und Spannung. Die alte Denkweise war durchaus unhaltbar geworden, die neue aber voll großer Fragen und innerer Gegensätze. Auch zwischen Form und Inhalt bestand ein merkwürdiger Widerspruch. Eine große Umwälzung war erfolgt, eine innere Belebung der Wirklichkeit vollzogen, das Vermögen des Geistes unermeßlich gesteigert. Aber es war das geschehen in einer altväterlichen, steifen, schulgerechten Form, die das Subjekt überall einschnürte und sein Empfinden beengte. So drängte alles über Kant hinaus, bei ihm stehen bleiben kann in Wahrheit niemand. Aber auch in dem Widerspruch mußte man seiner Macht huldigen, und aus aller Entfernung ist man immer wieder zu ihm zurückgekehrt, um sich mit seiner Hilfe über die letzten Fragen des Erkennens und Lebens zu orientieren, um auch für das eigene Streben zu gewinnen aus dieser großartigsten Werkstätte moderner Gedankenarbeit.

b. Das Lebensideal des deutschen Humanismus.

Die große litterarische Bewegung der deutschen klassischen Zeit in ihrer Verzweigung zu schildern, überschreitet unsere Aufgabe; nur insofern kann sie uns beschäftigen, als sich bei ihr ein Grundstock gemeinsamer Überzeugungen bildet, der auch eine eigentümliche Lebensanschauung und eine Beantwortung des spezifisch modernen Lebensproblems enthält. Das aber ist in Wahrheit der Fall; so sei denn das Streben aller jener Männer, die sich um Goethe wie um ihren Mittelpunkt scharen, in kurzem zusammengefaßt und beleuchtet.

Die Voraussetzung der eigenen Bestrebungen ist der entschiedene Bruch mit der Aufklärung und die Befreiung des Subjekts, welche die Zeit des „Sturmes und Dranges“ vollzogen hatte. Indem bei ihr der Mensch mit der überkommenen Lebensform zerfiel, fühlte er sich größer als alle und jede Arbeit; ein stolzes Bewusstsein der Kraft trug das Subjekt empor zur Unendlichkeit. Aber ein solches Gefühl wird auf die Dauer leer, der Sturm und Drang mußte sich zu positivem Schaffen klären, aus der Unendlichkeit der Stimmung mußte ein Weg zu fruchtbarer Arbeit, zu innerem Zusammenschluß von

Subjekt und Objekt gefunden werden. Das haben unsere Klassiker in Wahrheit vollbracht; sehen wir, wie sich ihr Werk im geschichtlichen Zusammenhange der Lebensanschauungen ausnimmt.

In der allgemeinsten Richtung ist dies Werk dem Altertum und mehr noch der Renaissance nahe verwandt, aber Neues ist hinzugekommen, das Alte bewußter geworden, das Ganze eigentümlich gestaltet. Welt und Mensch streben wieder zu einander, und das große Mittel, sie zu einigen und zugleich jeder Seite so viel Selbständigkeit zu gewähren, daß sie die förderlichste Wechselwirkung üben, wird die Kunst, das künstlerische Schaffen. Die Kunst, wie sie hier gefaßt wird, hat uns nicht die vorhandene Welt mitzuteilen, sie soll uns nicht bei der „gemeinen" Wirklichkeit festhalten, sondern sie läutert und veredelt alles Dargebotene, sie scheidet aus und verstärkt, sie ersinnt neue Zusammenhänge, sie erbaut mit dem Allen ein neues Reich des Ideals, nicht als etwas Fernes und Fremdes, in jenseitiger Hoheit scheu Verehrtes, sondern als die Vollendung der eigenen Wahrheit des Seins. Es hat nämlich in dem nächsten Dasein die Schwere des Stoffes, der Zwang äußerer Notwendigkeit diese Wahrheit getrübt und entstellt; es gilt sie davon zu befreien; wer anders aber könnte das als die Phantasie, das „Schoßkind des Zeus", die „unverwelkliche Gattin des sterblichen Menschen"? Ihr Zauberstab läßt ein Reich der Schönheit erstehen, das zugleich das Reich der Wahrheit ist; „mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten, fröhlichen Reich des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt" (Schiller). Damit scheint eine volle Ausgleichung von Subjekt und Objekt, von Freiheit und Wahrheit erreicht: das Wirken des Menschen ist hier freiester Art und jenseit alles blinden Zwanges, aber es empfängt in dem Bilden selbst ein Gesetz, und es sieht aus seiner eigenen Arbeit eine große Welt hervorgehen, deren Ordnungen alle Willkür abweisen. Nun entsteht eine unendliche Aufgabe damit, jene Erhebung zur künstlerischen Gestalt dem ganzen Umkreis des Daseins mitzuteilen, alle Mannigfaltigkeit in jene reinere Sphäre zu versetzen. Aber solche Ausdehnung führt zu keiner Zerstreuung, denn der beherrschende Mittelpunkt bleibt immer die Seele des ganzen Menschen, zu ihr lenkt stets die Arbeit zurück und zu ihrer Förderung soll sie wirken. So wird die Kunst das Leben im Leben, sie allein giebt unserem Dasein einen Inhalt, einen Wert, eine echte Freude, sie verbindet es mit den letzten Tiefen, sie erhebt den

Menschen weit über die Natur und sie hält ihn zugleich aufs engste mit ihr verbunden.

Es darf sich nämlich der Mensch nicht isolieren, er muß in den Zusammenhängen des Alls verbleiben und aus ihnen schöpfen, wenn sein Wirken Wahrheit enthalten soll; die grosse Wirklichkeit selbst muß in seiner Arbeit zugegen sein, in seinem künstlerischen Bilden ihre eigne Wahrheit suchen und finden. Diese Überzeugung wird nicht immer ausdrücklich entwickelt und noch weniger technisch begründet, aber wie ein Glaube, wie eine axiomatische Überzeugung durchdringt und belebt sie alles Unternehmen. Natur und Menschheit, so scheint es, stehen unter demselben Grundgesetz: hier wie da ein Leben aus dem Ganzen, ja eine Gegenwart des Ganzen im Einzelnen, ein Walten innerer Kräfte, ein Bilden zum Gleichmaß und zur Harmonie. Auch die Natur hat eine Seele und wirkt als Künstlerin. Aber mit ihr so nahe verwandt, ist der Mensch zugleich von ihr deutlich geschieden: aller Naturlauf ist gebunden und unbewußt, hier wirkt alles aus blinder Notwendigkeit ohne eigene Wahl; im geistigen Wesen hingegen erhebt sich das Wirken zur Bewußtheit und Freiheit. „Die Natur ist darunter gebunden, die Vernunft nur mit Notwendigkeit zu vollbringen; aber das Reich des Geistes ist das Reich der Freiheit" (Hegel). So stellt sich unsere Lebensaufgabe dahin, das selbstthätig zu thun, was die Natur ohne eigene Entscheidung vollbringen muß:

> „Suchst du das Höchste, das Größte? Die Pflanze kann es
> dich lehren;
> Was sie willenlos ist, sei du es wollend — das ist's!"

Diese Wendung zur Freiheit bedeutet den Beginn einer neuen Welt. In der Freiheit liegt ein Prüfen und Schätzen, es eröffnet sich ein Reich der Werte mit seinem Entweder-Oder; Gutes und Böses stellen sich uns zur Wahl:

> „Der Mensch allein
> Vermag das Unmögliche,
> Er unterscheidet, wählet und richtet",

oder wie Herder es ausdrückt: „Der Mensch ist der erste Freigelassene der Schöpfung; er stehet aufrecht. Die Wage des Guten und Bösen, des Falschen und Wahren hängt in ihm, er kann forschen, er soll wählen." Er erscheint als „der Sohn aller Elemente und Wesen, ihr erlesenster Inbegriff und gleichsam die Blüte der Erdenschöpfung" (Herder). Aber zugleich wird er sich selbst zur unab-

lässigen Aufgabe, das Menschsein selbst, die Humanität, die reine Menschlichkeit wächst zu einem Ideal, zum höchsten aller Ideale. „Der Mensch hat kein edleres Wort für seine Bestimmung, als Er selbst ist“ (Herder).

In solchen Überzeugungen begründet sich fest der Zusammenhang des Menschen mit der Welt, den das künstlerische Schaffen verlangt und entwickelt. Die große Wandelung gegen den Durchschnitt der Aufklärung ist augenscheinlich. Bei dieser konnte der Mensch sich nicht scharf genug von der Welt abheben, um dann aus überlegener Stellung zu ihr zu wirken und sie zu einem Mittel für seine Zwecke zu machen; er mußte die Welt zerlegen, entseelen, mechanisieren, um in ihr ein stets bereites Werkzeug seiner Wünsche zu finden. Jetzt dagegen wird der Natur ein inneres Leben und ein eigener Forttrieb zuerkannt, gerade das wird an ihr groß, daß sie rein in sich selbst ruht, ohne allen Zweck ist was sie ist, lebt, was sie lebt, nirgends über sich selbst hinausweist, nie menschlichen Absichten und Interessen unterliegt. An diesem großen Leben Anteil zu gewinnen, sich damit des eigenen Selbst zu entäußern, alles Kleinmenschliche abzulegen, in grenzenloser Hingebung das All zu umfassen, das wird jetzt zur Sache heißer Sehnsucht, welche nicht sowohl die Wissenschaft mit ihren Begriffen als die Kunst mit ihren Anschauungen zu befriedigen vermag. Nun ist die Zeit für die Auferstehung Spinozas gekommen; nun lassen sich seine Gedanken von der intellektualistischen Enge und der schulmäßigen Einkleidung befreien, seine großen Intuitionen rein herausarbeiten und in einen Gewinn des ganzen Menschen verwandeln. Nie bedeutet dabei jene Einigung mit dem All ein Aufgehen in die Zerstreuung der Dinge, immer wird die Mannigfaltigkeit umfaßt und getragen von einer lebendigen Einheit, immer bleibt das Sichtbare eine Offenbarung, ja Selbstentfaltung eines Unsichtbaren. Daher wird alle Fülle der Bewegung nicht zu ruheloser Hast, und es hat alles zeitliche Thun die Grundlage einer ewigen Ordnung. So kann es heißen:

„Wenn im Unendlichen dasselbe
Sich wiederholend ewig fließt,
Das tausendfältige Gewölbe
Sich kräftig ineinander schließt;
Strömt Lebenslust aus allen Dingen,
Dem kleinsten, wie dem größten Stern,
Und alles Drängen, alles Ringen
Ist ew'ge Ruh' in Gott dem Herrn!“

Giebt die Kunst dem Menschen ein so sicheres und reines Verhältnis zu den letzten Gründen, so mag ihr Vermögen selbst den höchsten Aufgaben des Lebens voll gewachsen scheinen. Sie gewinnt eine Selbständigkeit, ja Überlegenheit auch gegen die Moral; das Schöne soll das Gute in sich ziehen, während ein von ihm abgelöstes Sittengesetz ein allzurauher Gebieter dünkt und das Leben mit Zerreißung bedroht. Die Kunst hingegen scheint das ganze Leben zu umfassen und mit sanfter Überredung aufwärts zu führen, sie entfernt alles Rohe, sie veredelt alle Natur, sie verbindet alle Mannigfaltigkeit zur Harmonie, sie ergießt zugleich über das ganze Dasein heitere Freude.

So darf der Mensch, im Besitz der Kunst, ein stolzes und frohes Selbstbewußtsein entwickeln, er darf groß von seiner Arbeit denken, die ihn selbst erhöht und ihn zugleich den Tiefen der Dinge verbindet. Aus dieser Arbeit schöpft er eine freudige Sicherheit geistigen Seins, sowie eine innere Befestigung gegenüber dem Alltagsleben; sie verwandelt ihm alles Ereignis in ein Erlebnis, alles sichtbare Dasein in ein Reich des Geistes.

Solches Streben geht an erster Stelle auf den ganzen Menschen, denn „nur auf dem Gebrauch der ganzen Seele ruht der Segen der Gesundheit“ (Herder), und „der Zweck, ein ganzer Mensch zu sein, ist höher als jeder andere Zweck“ (Fichte). Aber die Bewegung teilt sich den einzelnen Gebieten mit und erweckt überall ein Wirken und Schaffen künstlerischer Art. Den Einfluß solcher Denkart auf die Religion zeigt Schleiermacher, den auf den gelehrten Unterricht F. A. Wolf. Die Erziehung dient hier nicht irgendwelchen äußeren Zwecken des gesellschaftlichen Lebens, sondern vor allem der inneren Vollendung des Menschen, der harmonischen Ausbildung seiner Kräfte und Anlagen; es gilt, jedes Individuum auf seine eigene Höhe zu bringen und zugleich dem Ideal reiner Menschlichkeit anzunähern. Problematischer wird die Sache auf dem Gebiet der Wissenschaft. Die Philosophie entwirft kühne Weltgebäude unter Führung einer spekulierenden Phantasie, und auch die Naturwissenschaft möchte ein Goethe aus künstlerischer Anschauung und in engem Anschluß an die antike Art gestalten, nicht nach den Grundsätzen der modernen Forschung. Ein Schelling steigert jene Anschauung zu einem philosophischen Prinzip und will das Ganze der Natur die Einem fortlaufenden Zuge entstehen lassen. In günstigerer Lage als der Denker befindet sich hier der Dichter, dessen Anschauung ein unmittelbares Verhältnis zur Natur gewinnt. Er kann dabei seine tiefste Seele aussprechen, er kann als vertrautester Freund mit der Natur verkehren

und das innige Wechselleben zwischen ihr und dem Menschen in zauberischer Schönheit verkörpern. Einem GOETHE müssen an dieser Stelle die Dichter aller Völker und Zeiten weichen.

Ein solches Lebensideal schöner Kunst und edler Menschenbildung muß auch das gesellschaftliche Zusammensein, namentlich das Verhältnis von Individuum und Umgebung, eigentümlich gestalten. Es vollzieht sich eine innere Abstufung des Daseins, indem sich von der äußeren Notwendigkeit des Lebens deutlich abhebt die Herausarbeitung einer höheren Wirklichkeit: so trennen sich äußere Ereignisse und innere Erlebnisse, der rechnende Verstand und die schaffende Vernunft, die bloße Civilisation als „Ordnung und Ruhe des äußeren Lebens“ (WOLF) und die Geisteskultur, das Nützliche und das Schöne.

Bei dieser Spaltung ist darüber kein Zweifel, daß nur die höhere Stufe die Seele des Menschen an sich ziehen und zu echtem Glück führen kann; so wird alles, was der breiteren Basis des Lebens angehört, wenn nicht gleichgiltig, so doch nebensächlich. Dahin gehört auch das politische Leben und Treiben, samt den äußeren Beziehungen der Völker. Man scheut eine Einmischung in ihre gewaltigen Verwickelungen und Leidenschaften; man betrachtet sie als etwas, das der Einzelne besser unberührt läßt.

„Für Regen und Thau und fürs Wohl der Menschengeschlechter
Laß du den Himmel, Freund, sorgen wie gestern so heut“
(SCHILLER).

Der Staat der Erfahrung erscheint als ein fast unheimliches Wesen, eine ungeheure Maschine, ein rastloses Getriebe, bei dem weder die innere Bildung noch die Individualität ihr Recht findet. Aller wesentliche Fortschritt im Reinmenschlichen wird nicht vom Staat, sondern von großen Individuen erwartet. WILHELM VON HUMBOLDT untersucht die „Grenzen der Wirksamkeit des Staats“; FICHTE bezeichnet in einer früheren Schrift als den Zweck aller Regierung, „die Regierung überflüssig zu machen“; FR. SCHLEGEL aber mahnt aus der Stimmung jener Zeit: „Nicht in die politische Welt verschleudere du Glauben und Liebe, aber in der göttlichen Welt der Wissenschaft und der Kunst opfere dein Innerstes in den heiligen Feuerstrom ewiger Bildung.“

Zugleich fühlt man sich bei der Arbeit am Reinmenschlichen jenseit des Gegensatzes der Nationen. Ein FICHTE, dem die Erweckung deutschen Vaterlandssinnes später soviel zu danken hatte, erklärt unmittelbar vor dem großen Zusammenbruch als das „Vaterland des

wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers — im allgemeinen Europa, insbesondere in jedem Zeitalter denjenigen Staat, der auf der Höhe der Kultur steht", und fügt hinzu: „Und in diesem Weltbürgersinne können wir dann über die Schicksale der Staaten uns vollkommen beruhigen." So konnte man inmitten erschütternder Umwälzungen der politischen Verhältnisse ein Gleichgewicht der Stimmung behaupten und die litterarische Produktion als einen Tempeldienst am Schönen und Wahren unverzagt fortsetzen.

Auf diesem eigenen Gebiet aber ist die geistige Arbeit vor allem dem Individuum zugewandt; von den Individuen her, als den lebendigen Elementen, sollen sich auch die Zusammenhänge der Menschheit aufbauen; der beste Weg, dem Ganzen zu dienen, ist vor allem sich selbst zu bilden. Aus solcher Gesinnung entwirft SCHLEIERMACHER in den Monologen ein Lebensbild reinster Innerlichkeit und jugendfrischer Begeisterung. Durchgängig wird zur Hauptsache, alle Kräfte in der Richtung der eigentümlichen Begabung zu entfalten und dabei allein dem eigenen Genius zu vertrauen, während eine Anpassung an den Durchschnitt der Umgebung als flach und charakterlos gilt. So spottet PESTALOZZI hart über die „Kollektivexistenz" der Menschen, über ein „Kollektivgewissen", bei dem niemand ein rechte Verantwortlichkeit übernimmt, über „Regimentsbekenntnisse" u. s. w. Überall muß die eigene Gesinnung und Überzeugung gewonnen, überall eine eigene Art entfaltet werden; die Eigentümlichkeit sollte möglichst in jeder Lebensäußerung erscheinen. Wie der Hauptzug jener Zeit durchgängig die Schablone ablehnt, so widerstrebt er auch einer die Freiheit des Individuums einengenden Methode. Das machte F. A. WOLF so mißtrauisch gegen alle pädagogische Technik und ließ ihn alle Vorschrift an den Lehrer in das Wort zusammenfassen: „Habe Geist und wisse Geist zu wecken!"

Die Richtung auf das Individuelle beherrscht auch die Beziehungen zu den Anderen. Die Hauptsache wird der persönliche Verkehr vom Einzelnen zum Einzelnen, es entstehen enge Freundschaften in gegenseitiger Mitteilung des geistigen Schaffens und der Arbeit an sich selbst. Wo die inneren Erlebnisse so sehr die Hauptsache bilden, da kann der intime Briefwechsel ein Hauptstück ernster Lebensarbeit werden. Jenseit der Freundeskreise aber entwickelt sich die gebildete Gesellschaft als die Gemeinschaft derer, die wenn nicht schaffend, so doch empfangend und zurückwirkend zur geistigen Produktion beitragen; hier weiß man sich eins in der Schätzung geistiger Güter, in den Grundsätzen der Beurteilung, in einer Übereinstimmung des Ge-

schmackes. Die gebildete Gesellschaft der Renaissance lebt wieder auf in ruhiger, geklärter, vertiefter Art.

Mit der Renaissance teilt freilich diese Gesellschaft und ihr Lebensideal auch den Charakter eines Aristokratismus der Bildung. Denn darüber besteht kein Zweifel, daß an jenem geistigen Schaffen direkt nur eine kleine Minderzahl teilnimmt; nur ein vornehmer Kreis Auserwählter wird daran seine ganze Seele setzen und darin sein volles Glück finden. Die Anderen werden nur durch Zwischenglieder davon berührt; die Gefahr ist augenscheinlich, daß was den schaffenden Geistern ernste Lebensarbeit und heilige Pflicht war, schon auf einer mittleren Stufe zu flüchtiger Betrachtung und spielendem Genusse sank; die große Menge aber ward offenbar kaum berührt. Aber es war eine Vornehmheit thätiger, nicht träger Art, eine Vornehmheit großer Ansprüche an sich selbst, nicht eine eitle Selbstbespiegelung. Es ward bei jener künstlerischen Selbstbildung, bei jener Zurückziehung in die „heilig stillen Räume des Herzens" eine Tiefe reinmenschlicher Art, eine Ursprünglichkeit des Empfindens und auch eine überwältigende Kraft und Einfalt des Ausdrucks erreicht, welche das Ganze dauernd den edelsten Besitztümern der Menschheit einreihen. Es ergab dieser Weg der Individualbildung einen unermeßlichen Fonds geistiger Kraft, der sich bald auch einer starken Wirkung auf die öffentlichen Angelegenheiten fähig zeigte. Aus dem Kreise dieser scheinbar so unpraktischen Idealisten gingen zum guten Teil die Männer hervor, welche nach der erschütternden Niederlage den Mut, die Kraft, das Geschick besaßen, das Vaterland von jähem Fall wieder aufzurichten; hat doch bekanntlich Napoleon selbst, der große Realist, seinen Sturz in erster Linie nicht der Staatskunst der Diplomaten oder der Übermacht der Bajonette, sondern dem geistigen Widerstand der „Ideologen" zugeschrieben.

Endlich sei noch der freudigen Grundstimmung und der sicheren Stellung zu den göttlichen Dingen gedacht, worin sich die leitenden Geister damals fühlten. Sie sind nicht Optimisten platter Art, denen sich von vornherein alles glatt abschleift; sie nehmen die Arbeit schwer und erfassen ihre Probleme und Konflikte mit ganzer Seele. Aber bei allen Mühen schien gesunde und thatfrohe Kraft der Aufgabe gewachsen, sie vermochte schließlich das ganze Dasein ins Positive zu wenden. Dabei dachte jenes Schaffen mit seinem Aufbau einer idealen Welt von sich selbst viel zu hoch, um sich als Werk des abgesonderten Menschen zu verstehen; es schien vielmehr auf unsichtbaren Zusammenhängen zu ruhen, es schien den Menschen über

die Enge seines sinnlichen Daseins hinaus in ein großes Allleben zu heben und dem Göttlichen zu nähern. Aber das Göttliche, von dessen Kraft man sich getragen fühlt, ist nicht eine jenseitige, sondern eine weltdurchdringende, den Menschen von innen umfangende Macht. „Der Geist, sofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseit der Sterne, jenseit der Welt, sondern Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geist in allen Geistern“ (Hegel). Demgemäß wird nicht durch Worte, Werke, Begriffe, sondern durch ein tiefinnerliches Gefühl das rechte Verhältnis zum Höchsten gefunden. Die Religion soll „wie eine heilige Musik alles Thun des Menschen begleiten“ (Schleiermacher), und das Frommsein wird einem Goethe:

„Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten.“

Hinsichtlich der Unsterblichkeit aber fühlt man sich im geistigen Schaffen viel zu sehr der bloßen Zeit überlegen und von einer unzerstörbaren Kraft beseelt, um im Tode ein völliges Erlöschen des Geisteslebens zu erblicken; aber man sucht die Ewigkeit vornehmlich innerhalb des Lebens und stellt aus solcher Gesinnung dem überkommenen Memento mori entgegen ein „Gedenke zu leben“!

„So löst sich jene große Frage
Nach unserm zweiten Vaterland.
Denn das Beständige der ird'schen Tage
Verbürgt uns ewigen Bestand.“

Diese Lebensanschauung der Humanität galt ihrer eigenen Zeit als die Vollendung alles menschlichen Strebens; hier schien eine Höhe erreicht, die sich alles Große der Vergangenheit aneignen und in einen reinen Gewinn des ganzen Menschen verwandeln könne; hier fand man sich sicher und glücklich in der Überwindung aller Gegensätze. Um so merkwürdiger ist das weite Zurücktreten dieser Lebensanschauung im Laufe unseres Jahrhunderts; wirkt sie doch bei aller äußeren Nähe auf uns wie eine ferne Vergangenheit, und ist trotz unablässiger Beschäftigung mit den einzelnen Erzeugnissen jener Zeit das Ganze ihrer Gesinnung und ihres Strebens für manche wie in einen Nebel gehüllt. Wie ist das zu verstehen?

Der nächste Grund dieser Erscheinung ist die Verschiebung der Hauptrichtung der Arbeit innerhalb unseres Jahrhunderts, die Wendung zu den Problemen des politischen und sozialen, des naturwissenschaft-

lichen und technischen Gebietes, wie sie deutlich vor aller Augen steht. Das Leben ist dadurch so völlig auf den Boden des unmittelbaren Daseins versetzt und wird durch dessen Aufgaben so unablässig beschäftigt, durch seine Notwendigkeiten so ganz eingenommen, daß jenes Lebensideal der Humanität mit seiner künstlerischen Selbstbildung des Menschen kein Verständnis mehr finden kann; leicht erscheint es von der Gegenwart aus als etwas Schattenhaftes, Erkünsteltes, Unwahres.

Dies Urteil der Gegenwart, die in direkter Opposition gegen jenes Ideal erwachsen ist, will freilich nicht viel besagen; ihrer nächsten Vorgängerin gegenüber ist jede Zeit Partei und hat sie daher stets verständnislos und unbillig geurteilt. Aber auch eine innere Verwickelung ist unverkennbar. Die Lebensführung der klassischen Zeit hat zur Voraussetzung eine besondere geschichtliche Lage. Das auf deutschem Boden endlich erwachte und nun mit besonderer Frische aufstrebende moderne Leben fand hier keine genügenden Aufgaben in den allgemeinen Verhältnissen mit ihrer Zerrissenheit und Kleinlichkeit, kein nationales Leben verband die Bestrebungen der Einzelnen zu gemeinsamer Wirkung. So mußte man sich, wollte man von dem großen Zuge des Lebens nicht lassen, eine Gedankenwelt aufbauen und in sie die Seele der Arbeit verlegen; wollte man zugleich den Reichtum der Wirklichkeit festhalten, nicht in ein Jenseits entfliehen, so lag die Wendung zur Kunst nahe, deren Bilden ein Reich der Schönheit auf menschlichem Boden verhieß und im Schönen zugleich tiefste Wahrheit erschloß. Aber ein solcher Stand der Dinge konnte nicht dauernd bleiben; sobald die politischen und nationalen Verhältnisse normaler wurden, sobald das gemeinsame Leben den Einzelnen mit großen Aufgaben umfing, mußte jene Ablösung der geistigen Arbeit von der sozialen Umgebung Widerstand finden, und es mußten sich zugleich prinzipielle Bedenken gegen jene Hegemonie der Kunst erheben. Ist in Wahrheit die Kunst für uns Menschen der tiefste Quellpunkt geistigen Lebens und ist in ihr die Idealität unseres Wesens fest genug gegründet? Kann sie aus eigenem Vermögen, ohne weitere Zusammenhänge, eine neue Welt hervorbringen? Ist die Wahrheit des schönen Scheins, welche eine solche Kunst bietet, die Wahrheit, mit der wir endgiltig abschließen können? Ist die Fassung, welche die Kunst selbst in jener Ablösung von der „gemeinen“ Wirklichkeit und jener Richtung auf die Schönheit gewinnt, sicher und unangreifbar? Enthält das menschliche Leben nicht tiefere Gegensätze, schwerere Konflikte als jenes künstlerische Bilden zu heben vermag? Was endlich wird aus den

Menschen, denen die Natur die besondere Anlage und die geistige Kraft zu solchem Bilden versagt hat?

Alle diese Bedenken zeigen, daß in der Leistung unserer Klassiker eine spezifische Behauptung steckt, die höchst angreifbarer Art ist. Aber es ist ein Grundgedanke unserer Betrachtung, daß sich in allem großen Schaffen eine Ablösung geistigen Ertrages, ewiger Wahrheit von dem Problematischen des menschlichen Weges vollzieht; so ist es auch hier der Fall. In unvergleichlicher Weise ist hier der Mensch in sein eigenes Seelenleben vertieft, ist der ganze Umkreis seines Wesens erregt und zu ebenmäßiger Gestaltung aufgerufen; mit wunderbarer Klarheit und Zartheit sind die innersten Beziehungen des Menschen zu sich selbst, seinen Genossen, der großen Welt entwickelt; sonst Trübes ist durchsichtig, sonst Flüchtiges faßbar geworden; kurz das Grundgewebe des Lebens ist so verfeinert und veredelt, daß dieser Gewinn wohl zeitweilig verdunkelt werden, nicht aber dauernd verloren gehen kann. Insofern dürfen wir, auch bei entschiedener Ablehnung eines spezifisch ästhetischen Lebensideals, auf eine ewige Jugend und unversiegliche Kraft des deutschen Humanismus vertrauen.

Anhang: Die Romantiker.

Als ein Anhang zur klassischen Zeit fordern und verdienen auch die Romantiker eine Erwähnung. Denn mag sich aus ihnen keine einzelne Persönlichkeit zu überragender Größe emporheben, das Ganze ist so eigentümlicher Art, und es hat so stark gewirkt, daß ein einfaches Übergehen eine empfindliche Lücke ergeben würde. Auch mag seine Darstellung einiges Licht auf die klassische Zeit zurückwerfen.

Die einzelnen Hauptvertreter der Romantik als beharrende Einheiten zu fixieren und scharf zu charakterisieren, ist kaum möglich; so bunt wirbeln hier die Lebensäußerungen durcheinander, und so sehr durchkreuzen sich in derselben Persönlichkeit widerstreitende Einflüsse. Eher gelangen wir zu einer Abgrenzung, wenn nicht sowohl einzelne Leistungen und Persönlichkeiten als das Ganze der geistigen Strömung ins Auge gefaßt wird. Dann erscheint als das Eigentümliche der Romantik die Erhebung der künstlerischen Weltanschauung und des litterarischen Schaffens zu vollster Bewußtheit, die Wendung von der Arbeit zur Reflexion, die nachdrücklichere Betonung des Eigenen und schärfere Abhebung von allem Fremden. Die Romantiker, wie die beiden Schlegel, Tieck u. s. w., befinden sich schon dadurch

in einer ganz anderen Stellung als die Klassiker, daß sie eine große litterarische Epoche nicht erst durch eigene Arbeit heraufzuführen haben, sondern dieselbe schon vorfinden und sie nur noch mehr zu voller Wirkung zu bringen, in helleres Licht zu setzen brauchen. Das hat zunächst ihre litterarische Kritik in eingreifender und nachhaltiger Weise gethan. Durch sie ist dem Neuen zur Anerkennung seiner Bedeutung verholfen und seine epochebildende Kraft weiteren Kreisen zum Bewußtsein gebracht; sie hat zugleich mit überlegenem Geist und Witz den Kampf gegen die Aufklärungslitteratur aufgenommen und dem Publikum den Geschmack daran gründlich verleidet. Aber indem die Romantiker als Herolde des Klassischen auftreten, geben sie ihm mit der Verkündigung eine eigentümliche Wendung. Die in seiner Arbeit enthaltene Schätzung der Kunst und einer auf sie gegründeten Lebensführung wird jetzt zu klarer Bewußtheit herausgearbeitet und zu einem allgemeinen Prinzip erhoben, zugleich aber schärfer zugespitzt und aggressiver gestaltet. Damit muß auch alles Problematische wachsen, das jener Überzeugung anhaftet.

Wie den Klassikern die schöne Kunst als die Seele des Lebens galt, so hatten sie möglichst alle Güter, im besonderen die Moral, daran anzuschließen gesucht; die Romantiker aber erklären die Kunst, namentlich das litterarische Schaffen, für den allein wertvollen Inhalt des Lebens und wollen aus der Poesie eine neue Art der Bildung entwickeln. Nie zuvor war eine ästhetische Lebensführung mit solcher Ausschließlichkeit verkündet; so treten nun auch ihre Verneinungen schroff hervor, und es wird namentlich ein harter Zusammenstoß mit der Moral unvermeidlich. — Das Werk der Klassiker trug in sich eine Vornehmheit der Gesinnung und eine hervorragende künstlerische Begabung, es verlangte und entwickelte eine Aristokratie des Geistes; die Romantiker machen diese Thatsache zum Gegenstand einer unablässigen Reflexion, sie werden nicht müde, die Überlegenheit des genialen Subjekts über den gewöhnlichen Menschen immer neu hervorzukehren; so verzerrt sich die Aristokratie zu einem dünkelhaften Aristokratismus, die geistige Kraft zu eitler Selbstbespiegelung, die alles, was sie unternimmt, „höher“ findet als das Werk anderer Menschen.

Die Hauptsache aber ist die innere Verwandelung, welche die Arbeit gegen die Art der Klassiker erfährt. Diesen war die Innerlichkeit der Seele zum Mittelpunkt des Lebens und zur Hauptstätte des Schaffens geworden; sie hatten damit eine durchdringende Vergeistigung des menschlichen Daseins vollzogen. Nicht aber lag es in ihrer Art,

das Subjekt von den Dingen abzulösen und ihnen selbstherrlich entgegenzustellen, vielmehr strebt es bei ihnen stets zu den Dingen zurück, es sucht eine innige Berührung mit ihnen, aus ihrem Leben will es schöpfen, vom eigenen Leben ihnen mitteilen. So bleibt in aller Freiheit eine innere Gebundenheit, die Arbeit zeigt hier in der Gesinnung eine hingebende Treue und einen heiligen Ernst, in der Leistung aber ein Streben nach klarer Form und durchgebildeter Gestalt, erst mit der Ausprägung eines plastischen Charakters erachtet sie das Werk für vollendet. — Bei den Romantikern hingegen hebt sich das Subjekt kühn, ja keck über den Gegenstand hinaus, es sonnt sich in seiner Selbstherrlichkeit und will sie vollauf entwickeln, besonders aber genießen; die verschiedenen Vorwürfe sind ihm nur Mittel, sein Vermögen in immer neuen Wendungen zu erweisen; es sucht in der Arbeit nicht sowohl den Gegenstand, als sich selbst und seinen Zustand, es möchte immer wieder hinter sich selbst treten, das Erlebnis erleben, den Genuß genießen.

Diese Potenzierung der Subjektivität steht in engem Zusammenhange mit großen Bewegungen der Zeit. Es war zunächst die Fichtesche Lehre vom absoluten Ich, welche mit ihrer Aufhebung aller Selbständigkeit der Dinge, ihrer Befreiung von der Welt der Objekte ein unermeßliches Kraftgefühl erzeugte. Dieses eigneten sich die Romantiker mit Freuden an, nicht aber waren sie bereit, dem Denker auf den Weg zu folgen, durch den er das echte und reine Ich hoch über das bloße Individuum hinaushob, aus jenem mit thatkräftigem Vordringen eine Welt entwickelte und für die Hingebung daran die höchste moralische Energie aufbot. Vielmehr übertrugen die Romantiker unbedenklich die Ansprüche des absoluten Ich auf das einzelne Ich, wenigstens das des genialen Subjekts, und als genial galt der Romantik stets jeder Adept ihrer Denkweise; ein solches Einzelsubjekt aber kann bei aller Selbstherrlichkeit unmöglich eine Welt von Grund aus schaffen, es muß irgend welches Sein außer sich voraussetzen, es bedarf zur Entwickelung seiner eigenen Unendlichkeit einer Unendlichkeit draußen; so kann es seine Überlegenheit nur in dem Ansichziehen und Fürsichbereiten, in der seelischen Durchdringung eines dargebotenen Stoffes erweisen. Hier aber begegnet sich die Romantik mit der künstlerischen Bewegung der Zeit: sie kann die Bildung zur Schönheit sich aneignen und durch Steigerung der Freiheit potenzieren; dabei stellt man sich besonders nahe zu Goethe, und sieht namentlich in dessen Wilhelm Meister ein Vorbild dafür, durch poetische Kraft das Leben als eine „freie Geschichte“

romanhaft „romantisch“ zu gestalten. Demgemäß wird wohl ein Objekt ergriffen, ja es soll eine Versenkung in das Objekt und zugleich eine Befreiung von verstandesmäßiger Reflexion erfolgen; aber das Objekt wird in der Aneignung umgewandelt, es wird zum bloßen Reflex des Subjekts, es erfährt eine durchgehende Subjektivierung. Hier liegen unausgeglichene Widersprüche. GOETHE und FICHTE sind keineswegs ohne weiteres vereinbar, Schönheit und Freiheit nicht so leicht zusammenzubringen. Aber die Widersprüche selbst bilden einen Antrieb zu unablässiger Bewegung, Denken und Phantasie werden zum Wetteifer aufgeboten, „niemals haben sich Dichtung und Philosophie dergestalt durchdrungen wie in den Bestrebungen der Gründer der romantischen Schule“ (HAYM). So ist, inmitten alles Problematischen des Grundstrebens, eine reiche Fülle bedeutender Anregungen unverkennbar.

Es entspringt hier, in enger Verflechtung von Phantasie und Denken, von Schaffen und Reflexion, ein eigentümlicher Begriff der Bildung: alle Roheit des Stoffes werde abgestreift, alle Natur in freie Thätigkeit verwandelt, alle Thätigkeit gestalte sich zur Schönheit und Harmonie! Jeder Einzelne aber suche eine besondere Art zu gewinnen und in alle Lebensäußerungen seine Eigentümlichkeit hineinzulegen! In dieser Färbung zuerst hat sich der Begriff der „Bildung“ und der „Gebildeten“ in der deutschen Sprache eingebürgert. In dieser zugleich künstlerischen und durch und durch mit Reflexion getränkten Bildung entwickelt das Subjekt seine diktatorische Überlegenheit nach den verschiedensten Richtungen. Vor allem erhält die Individualität den freiesten Spielraum, und es wird alles verworfen, was an Zwang und Schablone erinnert. Ferner erscheint eine unermeßliche Beweglichkeit, die freieste Entwickelung der Phantasie, ein souveränes Schalten und Walten mit allen Stoffen und Formen. Nichts ist zu fern, um nicht Interesse zu erwecken; so sehen die SCHLEGEL „in der Geschichte der Poesie und Kunst den Kosmos der menschlichen Phantasie, der Phantasie aller Völker und Zeiten sich entfalten“ (HAYM); in alles vermag sich diese Denkweise biegsam und schmiegsam hineinzuversetzen, allem einen Ertrag abzulocken, gerade an dem Sprödesten reizt es sie ihre Überlegenheit zu erweisen. So entfaltet sich eine große Universalität, sie wird zum Hauptmittel gegen alle Schäden, „Universalität der Bildung ist für uns der einzige Rückweg zur Natur“ (A. W. SCHLEGEL).

Das Hauptanliegen ist dabei stets, an den Dingen das eigene Innere zu erleben, aus ihnen zu sich selbst zurückzukehren, das eigene

Spiegelbild in ihnen zu genießen. Bei solcher Concentration auf das Befinden der Seele gelangt die reine Zuständlichkeit des Subjekts, die freischwebende Stimmung zur vollen Befreiung und kräftigsten Erweisung; mag die Ablösung und Festlegung dessen noch so verkehrt sein, ein allem künstlerischen Schaffen wesentliches Element gewinnt damit weiteren Raum, und es kommt in alle Darstellung mehr Weichheit und mehr Klang, mehr Seele und innere Resonanz, die Sprache entwickelt in Laut und Rhythmus eine Musik, auch das Farbenelement erhält eine Verstärkung; so gelingt es nicht selten, sonst kaum faßbaren Empfindungen, namentlich widersprechenden Gefühlslagen, einen wunderbaren Ausdruck zu geben, ihr Wogen und Wallen, ihr Schweben und Schwingen mit sicherer Hand zu verkörpern, den Gebilden der Kunst einen zarten Duft zu verleihen und sie mit innerem Leben zu durchdringen. Eine Bereicherung und Verfeinerung des menschlichen Seelenlebens ist hier unverkennbar. Auch wird eine großartige Herrschaft über die Sprache geübt, weit mehr muß sie sich den seelischen Bedürfnissen anschmiegen, sie wird zu neuen Bildungen gezwungen und überhaupt geschmeidiger gemacht, sie erlangt einen Gewinn an Darstellungsmitteln, der weit über die Schule hinaus der deutschen Litteratur zu gute kam.

Hand in Hand mit solcher Entwickelung der Stimmung geht bei den Romantikern das Streben, mit Hilfe der Phantasie der gemeinen Wirklichkeit, der prosaischen Alltäglichkeit zu entfliehen und sich in ein Reich des Wunderbaren und Zauberhaften zu versetzen. Es erwacht die Freude an der Märchenpoesie, eine Lust am Geheimnisvollen und Abenteuerlichen, ein Aufsuchen des Rauschenden und Klingenden, des Dämmernden und Traumhaften in der Natur, als dessen, was eine Märchenstimmung zu erwecken vermag. Ja es scheint in unser Dasein eine höhere Welt hineinzuragen und die natürlichen Zusammenhänge sich auf übernatürlichen zu gründen. Sollen nun solche tieferen Beziehungen irgend welchen Ausdruck finden, so muß die Kunst zu Andeutungen und Ahnungen greifen, sie wird einen symbolischen Charakter ausbilden und in den Dingen weit mehr sehen wollen, als ihr unmittelbarer Eindruck bietet. Zum Verständnis solcher Flucht vor dem Alltäglichen, solcher Sehnsucht nach dem Außergewöhnlichen mag man die engen und kleinbürgerlichen Verhältnisse des damaligen Deutschland heranziehen, auch daran erinnern, daß die Gefahr eines engen Spießbürgertums tief in unserem deutschen Wesen zu stecken scheint. Aber die Reaktion dagegen verfällt bei den Romantikern augenscheinlich ins Überspannte, Verschrobene, Un-

wahre; bisweilen kann man sich an trüber Mystik und wunderlicher Magie nicht genug thun; heißt es nicht die Dinge auf den Kopf stellen, wenn Novalis das Romantische darin findet, „dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehen, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein zu geben"?

So aber steht es überhaupt mit der Romantik. Mag sie an Beweglichkeit, Freiheit, Innerlichkeit noch so Bedeutendes fördern, alle ihre positive Behauptung bleibt untrennbar verquickt mit Problematischem, Überspanntem, Verkehrtem; auch die Vorzüge sind hier von tiefen Schatten begleitet. Das Verweilen bei der bloßen Subjektivität der Stimmung erweckt die Neigung, gerade in dem Unfaßbaren zu schwelgen, das Widersprechende zusammenzubringen, das Künstliche für das Natürliche auszugeben, in dem Wunderlichen und Krankhaften etwas Großes zu verehren. Zugleich gewinnt Boden eine Geringschätzung wie aller einfachen Verhältnisse, so aller präcisen Begriffe und klaren Formen, eine Gleichgiltigkeit gegen alle feste Struktur, eine Vorliebe für das Fragmentarische und Formlose. Alle Logik und Konsequenz muß in der litterarischen Produktion als ein Übel erscheinen, wenn nach Fr. Schlegel der „Anfang aller Poesie" darin besteht, „uns wieder in die schöne Verwirrung der Phantasie, in das ursprüngliche Chaos der menschlichen Natur zu versetzen". Auch liegt es hier sehr nahe, die Subjektivität zu absichtlicher Paradoxie und zügelloser Willkür zu steigern: man glaubt groß zu sein, wenn man anders urteilt als die Übrigen, man verkümmert das Recht der Sache durch eine flüchtige und spielende Behandlung, der die Geduld zur Ausführung der kecken Entwürfe fehlt und die mit einem geistreichen Wort die Sache erschöpft glaubt.

Der Mangel an innerem Halt und männlicher Kraft wird besonders empfindlich, wo die Gesinnung der ganzen Persönlichkeit in Frage kommt, wie bei der Moral. Für die schlichte Hoheit der Moral fehlt dem Hauptzuge der Romantik alles Verständnis; mochten diese Männer mit noch so guten Gründen die konventionelle und philiströse Art der späteren Aufklärung, die „Unmoralität der Moral" bekämpfen, man empfängt weniger den Eindruck, daß dieser Kampf im Interesse einer echteren Moral geführt wird, als daß die Schäden des vorgefundenen Bestandes der „unendlich freien Subjektivität" einen willkommenen Anlaß bieten, der Moral überhaupt den Krieg anzusagen. Je vornehmer sich die Romantiker in der Erhebung über ihre Normen dünkten, desto abstoßender erscheint das Weichliche und Weibische

ihrer Art, desto deutlicher ist ihre Verwechselung naturhafter Triebe und flüchtiger Stimmungen mit geistiger Kraft.

Alles zusammen macht es durchaus begreiflich, daß die Romantik sich nirgends zu klassischer Leistung emporhob, zugleich aber auch, daß sie ihre Wirkungen tief in das allgemeine Leben eingrub. Die Romantik, mit ihrer Zurückziehung des Subjekts auf sich selbst, kann sich als selbständige Macht nur kurze Zeit behaupten, ihre Bedeutung liegt darin, den Übergang von einer Zeit zur anderen zu vermitteln, Altes zu stürzen, Neuem den Boden zu bereiten. Zu dauerhafterer Wirkung kommt sie nur in Verbindung mit anderen Elementen. Zu Beginn unseres Jahrhunderts wurde sie da am fruchtbarsten, wo die Erregung und Bewegung des freischwebenden Subjekts ein Gegengewicht an festen Komplexen von Gegenständen erhielt; alsdann konnte der subjektive Impuls sich an dem Stoffe beruhigen und klären; der Gegenstand aber wurde dem Menschen näher gerückt, in seinem Werte erhöht, innerlich belebt, indem das Subjekt ihn zum Reflex seiner Seele machte und über ihn einen verklärenden Schimmer ergoß. So ist namentlich die wissenschaftliche Arbeit von der Romantik befruchtet: die Geschichte gewann in ihren eigenen Zusammenhängen mehr seelisches Leben, mehr innere Beziehung zum Menschen, ihre Darstellung aber wurde zu einer schönen Kunst; eine tiefere Erforschung der Volkssage wie der Sprache ward angeregt, für nationale Poesie und für nationales Recht ein warmes Interesse erweckt. Von hier namentlich entspringt die kräftigere Individualisierung der Nationen, hier liegen die tiefsten Wurzeln der modernen Nationalitätsidee. Auch der engere Anschluß des Rechtes an den Geist und die Geschichte des ganzen Volkes, die historische Behandlung des Rechtes, entspricht dem Geist der Romantik. So ist sie mit großen Bewegungen unseres Jahrhunderts innig verflochten, ohne sie ist dies Jahrhundert nicht verständlich.

c. Die Lebensbilder der deutschen Spekulation.

Die großen Systeme aus dem Ende des vorigen und den Anfängen unseres Jahrhunderts stehen uns noch zu nahe, um schon ein Gleichgewicht der Beurteilung zu finden; so fehlt es noch immer nicht an solchen, welche jene ganze Bewegung summarisch verwerfen und namentlich Schelling und Hegel als bloße Abenteurer im Reich des Gedankens, ja als halbe Narren behandeln. Sie thun das aber,

indem sie jene Männer an den Empfindungen und Bedürfnissen unserer Zeit messen, sich nicht in jene völlig anders geartete Zeit hineinversetzen und das Unternehmen aus seinen eigenen Zusammenhängen beurteilen. In Wahrheit verlangen gerade jene Denker eine Würdigung aus ihrer geistigen Umgebung. Denn ihr Versuch, alle Erkenntnis aus reinem Denken zu entwickeln und im Geistesleben der Menschheit die ganze Wirklichkeit zu finden, ist nur begreiflich als Ausdruck einer Zeit, welche allein den Problemen der inneren Bildung lebt, von dem Vermögen des Menschen aufs höchste denkt und in dem freien Schaffen nach Art der Kunst die Seele des Lebens erblickt.

Eine solche Zeit empfand die durch Kant der Philosophie bereitete Lage als unerträglich. Seine Arbeit hatte das Subjekt unermeßlich gesteigert und in seinem Handeln eine neue Welt erschlossen. Aber zugleich blieb es im Erkennen streng an das unzugängliche Reich der Dinge an sich gebunden; der Erhöhung des Menschen hielt damit die Wage eine starke Einschränkung und Demütigung. Ist es verwunderlich, daß jene schaffensfreudige und selbstbewußte Zeit solche Bindung abzuschütteln suchte, daß sie es wagte, die Welt des Subjekts zur allumfassenden Wirklichkeit zu erweitern? Das letzte Recht dieses Unternehmens ist eine Frage für sich; gewiß hat sich hier der Mensch viel zu viel zugetraut und der logischen Phantasie ein zu schwaches Gegengewicht an kritischem und gegenständlichem Denken gegeben. Aber schon die Thatsache, daß eine geistig große Zeit dieses Unternehmen mit höchster Spannung verfolgte, daß z. B. ein Goethe, bei aller Abneigung gegen die Gewaltsamkeit philosophischer Konstruktion, Männer wie Fichte, Schelling, Hegel so ernst nahm, sollte jene Verwerfung in Bausch und Bogen verhüten. Zu gerechterer Würdigung aus den Zusammenhängen könnte gerade die Betrachtung der Lebensanschauung einiges beitragen.

Aus jenem Kreise interessieren uns Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Jene drei verbindet das Streben, die Welt als die Verwirklichung einer absoluten Vernunft zu erweisen; um so eifriger verkündet Schopenhauer die Unvernunft der Wirklichkeit. Heute mag die subjektive Stimmung am meisten Schopenhauer folgen, auf die geistige Arbeit übt Hegel den größten Einfluß. So soll er uns am eingehendsten beschäftigen.

α. Die konstruktiven Systeme.

Fichte, Schelling, Hegel bilden bei allen Unterschieden eine einzige Gesamtbewegung, Eine Hauptthese trägt ihrer aller Arbeit. Diese These ist nur verständlich von Kant aus, nämlich von seiner Herausarbeitung eines zusammenhängenden Werkes und einer inneren Struktur des Geisteslebens, die zugleich die Scheidung einer „transcendentalen" Betrachtung von einer empirisch-psychologischen begründet. Kant selbst hatte diese neue Betrachtungsweise in strenge Grenzen eingeschlossen und an feste Bedingungen geknüpft. Seine kühnen, jugendlich aufstrebenden Nachfolger möchten sich dem allen entziehen, sie stellen das Geistesleben, ja das Denken rein auf sich selbst und lassen es sich allein mit sich selbst beschäftigen. Ja es scheint fähig, alle Wirklichkeit aus sich selbst zu erzeugen, wenn nur Eine große Idee zur Hilfe genommen wird: die Idee der Entwickelung. Das Geistesleben bedeutet nunmehr nicht ein ruhendes und geschlossenes Sein, sondern ein unablässig aufquellendes, sich selbst forttreibendes Leben; es bedeutet keine starre Substanz, sondern einen Prozeß, einen ins Unendliche strebenden Prozeß. Damit scheint es alle Wirklichkeit an sich ziehen oder vielmehr aus sich hervorbringen zu können; es sieht in der ihm vorgehaltenen Erfahrung nicht ein Maß, dem es sich zu fügen hätte, sondern ein Produkt seiner eigenen Thätigkeit, den Abschluß seiner allein von eigenen Kräften getriebenen Arbeit. Auch ein einfaches Grundgesetz der Bewegung ist bald ermittelt, es ist der Gegensatz: die These treibt zur Antithese, beide zusammen zu einer Synthese, diese wird ein neuer Ausgangspunkt und ergiebt weitere Antithesen und Synthesen, bis endlich die ganze Wirklichkeit in diese Bewegung aufgenommen und zugleich in Geistes- und Gedankenleben verwandelt ist.

Diese spekulative Entwickelung ist aber insofern keineswegs einförmig, als der Denkprozeß nach der Individualität der einzelnen Philosophen verschiedene Färbungen annimmt und zunächst einen ethischen, dann einen naturphilosophischen, ästhetischen, religiösen, endlich einen logischen und weltgeschichtlichen Charakter erhält. So empfangen die verschiedensten Gebiete belebende Einflüsse aus jener Bewegung, ihren Kern aber bildet überall der Denkprozeß mit seinem weltbauenden Schaffen und seiner Überlegenheit über alle subjektive Reflexion und alle individuellen Interessen. Bei Fichte ist dieser Prozeß am meisten das Werk einer kräftigen und kernhaften Persönlichkeit, bei Schelling waltet die größte Empfänglichkeit für Ein-

drücke der unmittelbaren Anschauung und Empfindung, bei Hegel erfolgt die reifste Durchbildung des Ganzen zum Begriff und System. Im Laufe dieser Entwickelung vollzieht sich aber ein höchst bedeutsamer und merkwürdiger Umschlag. Jene spekulative Bewegung entsprang einem starken Selbstgefühle des Subjekts, von innen her schien es sich, recht verstanden, zu einer Welt zu erweitern und aus sich alle Wirklichkeit zu erzeugen. Aber bald gewann jene Welt eine größere Festigkeit und begann auf das Subjekt zurückzuwirken, mehr und mehr verschob sich der Schwerpunkt, schließlich schien die Bewegung nicht sowohl vom Menschen zur Welt, als von der Welt zum Menschen zu gehen, nur daß allerdings diese Welt zuvor vom Menschen mit geistigem Leben erfüllt war und insofern der Mensch schließlich in ihr nur den Reflex seines eigenen Wesens fand. In solcher Hineinstrahlung des Subjekts in die Dinge lag ein Widerspruch, der zu schweren Verwickelungen führte und schließlich das Ganze unhaltbar machte. Aber eine unbefangene Betrachtung kann trotz dieser Irrung große und auch fruchtbare Wirkungen auf die allgemeinen Verhältnisse anerkennen: das mag ein rascher Überblick der Hauptphasen zeigen.

aa. Fichte.

Fichte (1762—1814) vollzieht die Befreiung von einer Welt der Objekte aus einer inneren Notwendigkeit seines persönlichen Wesens, in besonderem Maße ist bei ihm die Philosophie That und Bekenntnis; so wird er der Ethiker der spekulativen Bewegung. Er ist ein Mann weniger, aber kräftiger Gedanken, er packt mit der Energie seines Vorgehens auch die Widerstrebenden, er erregt und erschüttert seine Zeit, indem er eine durch ihre bisherige Entwickelung vorbereitete Wendung mit großartiger Konsequenz, aber auch herber Ausschließlichkeit vollzieht.

In der Denkarbeit sucht er die Erhebung des Menschen zur vollen Selbstthätigkeit, in der Durchleuchtung der Dinge ihre volle Beherrschung, ihre Aufnahme in das eigene Wesen. Der leitende Gedanke ist ihm die Freiheit, als die Bestimmung des Menschengeschlechts auf Erden gilt, „daß es mit Freiheit sich zu dem mache, was es eigentlich ursprünglich ist“, und unter Kultur versteht er die „Übung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit, der völligen Unabhängigkeit von allem, was nicht wir selbst, unser reines Selbst ist“. Frei aber sind wir nicht, solange wir an eine fremde Welt gebunden bleiben; wir werden es erst, wenn wir das scheinbar

Fremde als unser eigenes Werk erkannt, in unser eigenes Werk verwandelt haben. Das aber kann nur durch systematische Denkarbeit geschehen, welche aus der Entwickelung eines einzigen Prinzipes die ganze Wirklichkeit erzeugt. Es heißt daher einen Punkt suchen, der, selbst ursprünglich, die Kraft einer unermeßlichen Bewegung in sich trägt.

Einen solchen Punkt findet der Denker im Ich. Das Ich nämlich ist keineswegs ein enger und starrer Punkt, es enthält eine innere Thätigkeit, eine Synthesis, ein Unterscheiden und ein Wiederzusammenfassen. Ich und in sich zurückkehrendes Handeln ist identisch, „das Sein des Ich besteht darin, daß es sich selbst als seiend setzt“. Die eigene Bewegung des Ich treibt ein Nicht-Ich hervor, aber nur für das Ich; so scheint die Möglichkeit weiterer Bildungen gewonnen und zugleich ein jenseitiges Ding an sich aufgehoben. Aus dem Fortgange vom Ich zum Nicht-Ich und der Rückkehr vom Nicht-Ich zum Ich soll in unaufhaltsamem Forttrieb die ganze Wirklichkeit hervorgehen, wie Fichte in gewaltsamer, oft kaum verständlicher Weise darzulegen sucht.

Aber was nach der technischen Seite voller Unmöglichkeit ist, das wirkt in einem allgemeineren Sinne zu fruchtbarster Bewegung und Belebung. Überall wird der Mensch dazu aufgerufen, das Dasein in eigene That zu verwandeln, alle Mannigfaltigkeit zusammenzuschließen, alle Verworrenheit auszutreiben. Das ganze Leben wird ein Kampf zwischen Freiheit und Knechtschaft; kein rechtes Wirken nach außen scheint dabei möglich ohne eine Vertiefung nach innen, in alle Leistung wird das eigene Wollen, der eigene Charakter hineingelegt.

Die Freiheit aber, die alles tragen soll, enthält zugleich eine feste Bindung. Denn das Ich, das die ganze Bewegung hervorbringt, bedeutet von vornherein nicht das bloße Individuum, sondern Intelligenz überhaupt; es ist damit in jedem Menschen etwas gepflanzt, das ihn über die Zufälligkeit des natürlichen Daseins hinaushebt und ihm das sittliche Handeln zur Sache echter Selbsterhaltung macht. Eine solche Moral bedrückt nicht wie eine Polizei des Lebens die Arbeit von draußen her, sondern sie bildet ihre eigenste Substanz; sie wirkt zur Stärkung, nicht zur Schwächung des Menschen.

Im Verlauf der Entwickelung Fichtes hebt sich aber das Ich zu immer größerer Selbständigkeit über die Einzelnen hinaus und wird immer mehr eine ihnen überlegene Macht; es vollzieht sich auch hier jener merkwürdige Umschlag vom Subjektivismus zum Pantheismus,

es wird damit der Blick und das Interesse des Handelns auf das Ganze mit seinen Zuständen gelenkt. Nun heißt es: „Alle Individuen sind in der Einen großen Einheit des Geistes eingeschlossen", und zur Aufgabe wird nun die „Moralität aller vernünftigen Wesen". So wird die Ethik weit mehr zur Sozialethik; zugleich erscheint die Gegenwart als ein Glied einer großen geschichtlichen Kette, und es zeigen sich, freilich noch sehr blasse, Umrisse einer Philosophie der Geschichte; auch die Religion, eine von geschichtlichen Vorgängen unabhängige, allgemeinmenschliche Religion ohne Dogmen und Wunder, wird jetzt ein Hauptstück der Lebensführung. Endlich gehört hierher auch die erste philosophische Verfechtung der Nationalität, welche die Reden an die deutsche Nation bringen. Eine Gliederung der Menschheit in besondere, durch den Wandel der Zeiten beharrende Einheiten ist notwendig, um das Streben der Individuen zusammenzufassen und ihm die Gewißheit der Dauer zu verleihen. Ohne eine solche Gewißheit nämlich giebt es keine Kraft des Wirkens. So sehr der Mensch mit seinem innersten Wesen über das irdische Dasein hinausragt, einer Ewigkeit bedarf er auch hier, und diese sichert ihm nur das Vaterland. Das Große eines Volkes liegt aber für Fichte durchaus in seinem inneren Wesen, nicht in der Macht und Ausdehnung; die eigentümliche geistige Art einer Nation ist ein Ideal, das sie immer von neuem zu erringen hat.

In dem allen hat Fichte gewaltig aufrüttelnd und bahnbrechend gewirkt. Die nähere Ausführung ist nicht seine Stärke, und auch der Kern seiner Überzeugung ist darin anfechtbar, daß das Sittliche zu sehr als bloße Kraftentwickelung der Intelligenz erscheint und alles Feindliche als bloße Verworrenheit verstanden wird; das bringt den Denker in Gefahr, die Lebensarbeit zu mechanisieren und in eben das Naturhafte zurückzusinken, das seine Energie gänzlich unterjochen wollte. Aber mag in seiner Lehre noch so vieles problematisch sein, er bleibt einer der gewaltigsten Wecker und Rufer im Streit, ein führender Geist und ein Urbild festen Charakters.

bb. Schelling.

Schelling (1775—1854) ist nicht wie Fichte vorwiegend dem Menschen, sondern der Welt zugewandt; er ist minder aktiv als empfänglich, mehr auf Anschauen und Genießen als auf Handeln gerichtet; so vollzieht er vornehmlich jene Wendung zum Objektivismus und Pantheismus, so möchte er sich rasch in das eigene Wesen und Leben der Dinge versetzen und das Erkennen mit ihrem Reichtum

erfüllen. In Wahrheit überträgt er in sie seine eigene bewegliche Subjektivität und seine kühne, ja kecke Phantasie; so entstehen bei ihm weit stärkere Zusammenstöße mit dem Thatbestande der Dinge, weit luftigere Gebilde als bei Fichte. Mit solcher Objektivierung der Subjektivität ist er der Romantiker in dieser Reihe der Philosophen. Aber bei allen empfindlichen Mängeln ist seine Arbeit voll großer Aussichten und zündender Gedankenblitze, sie hat in Idee und Wort etwas Sprühendes und Funkelndes, sie hat in aller Unfertigkeit viel Anregung und Belebung gebracht.

Schellings Lebensarbeit zerfällt in zwei Hauptperioden; in der ersten gilt ihm die Wirklichkeit als die Entwickelung einer absoluten Vernunft, in der zweiten erscheint die Welt als von Gegensätzen zerrissen und nur durch ein überweltliches Sein zur Vernunft gewandt. In der ersten Periode wiederum sind namentlich die Phasen der Naturphilosophie und der Kunstphilosophie zu scheiden.

Die Naturphilosophie Schellings unternimmt nichts Geringeres als das Ganze der Natur in eine einzige, durch den Gegensatz fortschreitende Gesamtthätigkeit zu verwandeln; über die Natur philosophieren, das heißt hier die Natur schaffen; der Bestand der Erfahrung soll vom Gedanken aus „konstruiert“ werden. Zu diesem Zweck wird jener Prozeß des Werdens durch Selbstentwickelung in die Natur verpflanzt; wir hören jetzt statt von dem Ich und Nicht-Ich von Polarität, von positiven und negativen Kräften, von Attraktion und Repulsion reden. Aus der Bewegung des Ganzen ist alles Einzelne abzuleiten, die Idee des Organismus wird zur weltbeherrschenden Macht, gegen ein Erklären aus dem Kleinen und Leblosen wird ein erbitterter Kampf geführt.

Dieses Ganze der Natur steht aber nach Schelling in engster Beziehung zum Geiste; es ist im Grunde dasselbe Leben, was sich auf der realen Seite bewußtlos, auf der idealen in bewußten Gedanken entwickelt. „Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Rätsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch die Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten.“

In Ausführung dessen erfolgt eine scharfsinnige und witzige Kritik an den Systemen eines absoluten Mechanismus, besonders aber eine energische Aufforderung dazu, die Natur dem Menschen innerlich an-

zunähern, den Zusammenhang ihrer Kräfte aufzusuchen und in ihren Bildungen eine fortschreitende Bewegung zu entdecken. Der leichte Eingang der späteren Entwickelungslehre in Deutschland ist von hier aus vorbereitet. Die nähere Ausführung aber ist so skizzenhaft und oberflächlich, sie behandelt den Thatbestand mit so souveräner Willkür und verfällt bisweilen in so arge Wunderlichkeiten, daß der Widerstand der exakten Naturforschung dagegen ebenso begreiflich wie berechtigt war.

Den Punkt seiner Stärke und zugleich die Höhe seiner Leistung erreicht Schelling in dem Abschnitt seiner Entwickelung, wo ihm die Kunst, namentlich die plastische Kunst, als der Kern des Geisteslebens und der Schlüssel der Wirklichkeit galt. In der Kunst scheinen ihm die schroffsten Gegensätze unsers Daseins eine Ausgleichung zu finden: Sinnliches und Geistiges, Individuelles und Allgemeines, Ruhe und Bewegung; die Kunst setzt alle Kräfte in das rechte Gleichgewicht und bezeugt mit anschaulicher Klarheit einen einheitlichen Grund aller Wirklichkeit. So erscheint sie als „die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt, und das Wunder, das, wenn es auch nur einmal existiert hätte, uns von der absoluten Realität des Höchsten überzeugen müßte". Nirgends mehr als hier ist die Goethesche Intuition zur philosophischen Spekulation geworden.

Aus jener Überzeugung wirken fruchtbare Impulse auch in das allgemeine Leben. In diesen Zusammenhängen wird Sinnliches und Geistiges eng aufeinander angewiesen; es muß reizen, die näheren Beziehungen aufzusuchen und Grenzgebiete, wie die Anthropologie, zu durchforschen, die vom einen zum anderen überleiten. — Ferner wird es hier zum dringenden Anliegen, das künstlerische Schaffen als die Seele alles Geisteslebens aufzuweisen und aus ihm alle einzelnen Gebiete wie Wissenschaften eigentümlich zu gestalten. Das Ideal des Menschen bildet hier nicht wie bei Fichte der sittliche Charakter, sondern die geniale Individualität; als das Grundgesetz alles Strebens erscheint: „Lerne nur, um selbst zu schaffen."

Auf solchem Boden erwächst ein eigentümliches Bild vom geschichtlichen Werden. Dieses wird nämlich der, von der Vorstellung des Organismus beherrschten Natur möglichst nahe gerückt, dagegen von der bewußten Arbeit und Überlegung des Menschen entfernt. Das bedeutet einen starken Rückschlag gegen die Aufklärung, welche nur die bewußte Leistung schätzte und damit der Reflexion des Individuums den weitesten Spielraum gab. Alle Gestaltung schien dort ein Werk kluger Absicht, alle Einrichtung überlegt, gemacht, für

menschliche Zwecke berechnet. Demgegenüber vollzieht sich jetzt eine Flucht vom Menschen zur Natur, freilich einer mit innerem Leben erfüllten Natur. Es hat sich, so heißt es, alles gebildet vom Ganzen des Volksgeistes her, nicht von den Individuen; es entwickelt sich ohne Reflexion von innen heraus und wächst langsam aber stetig, wie ein natürlicher Organismus; der Mensch soll nicht darin eingreifen und daran herummodeln, sondern er soll das seiner Willkür überlegene Werden und Wachsen aufsuchen und ihm sein eigenes Thun anschließen. So erscheint hier in philosophischem Zusammenhange jene der Romantik entsprechende Geschichtsauffassung, welche das Kleinmenschliche loswerden will, aber darüber in Gefahr gerät, bloßen Naturbegriffen zu verfallen, der das Bewußtsein nicht genügt, die aber weit mehr ein Unterbewußtes als ein Überbewußtes dafür einsetzt. Der mehr im dunkeln Gesamteindruck ergriffene als scharf durchdachte Begriff des Organismus wird hier ein Zauberwort, das alle Rätsel zu lösen scheint. Außer der allgemeinen Geschichte hat diese Auffassung namentlich auf dem Gebiet der Sprache und des Rechtes Einfluß gewonnen. Ihre Beurteilung wird immer den Gegensatz zur kleinlichen Reflexion und Betriebsamkeit der späteren Aufklärung gegenwärtig zu halten und die Wendung zu den geschichtlichen Beständen mit ihrer reichen Individualität als bedeutsam anzuerkennen haben, aber sie darf nicht übersehen, daß hier mit recht unklaren Begriffen gearbeitet wird, und daß jene Verwandelung des Geisteslebens in ein romantisch verklärtes Naturleben die Ursprünglichkeit und die Freiheit des geistigen Schaffens mit schweren Gefahren bedroht, daß sie zu einem trägen und unmännlichen Verhalten führen kann und geführt hat.

In der Mitte seines Lebens vollzieht Schelling einen Umschlag zu einer pessimistischen und irrationalen Überzeugung und kann nunmehr den Glauben an eine letzte Vernunft nur aus einer supranaturalen Religion begründen. Bei Verfolgung dieser Richtung erscheinen neue Stimmungen und Intuitionen bedeutsamer Art. Die Gegensätze und Dunkelheiten des menschlichen Daseins, der Widerspruch von Freiheit und Notwendigkeit, die Macht des Bösen werden in ergreifender Weise geschildert; „diese Welt der Geschichte bietet ein so trostloses Schauspiel dar, daß ich an einem Zwecke, und demnach an einem wahren Grunde der Welt vollends verzweifle. — Die ganze Natur müht sich ab und ist in unaufhörlicher Arbeit begriffen. Auch der Mensch seinerseits ruht nicht; es ist, wie ein altes Buch sagt, alles unter der Sonne so voll Mühe und Arbeit, und doch sieht man nicht, daß etwas gefördert,

wahrhaft erreicht werde, etwas nämlich, dabei man stehen bleiben könnte.“ Um so energischer wird das Verlangen, den Verwickelungen zu entgehen; besonders notwendig scheint dazu ein Vordringen von der bloßen Geistigkeit zur lebendigen Persönlichkeit und von abstrakter Begriffslehre zu einer weltumfassenden Thatsächlichkeit.

Aber diese großen Impulse in wissenschaftliche Arbeit umzusetzen, will Schelling nicht gelingen; der Versuch eines Systems wird ein Gewebe von Wunderlichkeiten. Und zwar liegt die Schuld dessen nicht an einzelnen Mißgriffen, sondern an einem inneren Widerspruch zwischen der Intuition und der Methode. Denn die Methode ist keine andere als die der Konstruktion der Wirklichkeit aus einem durch eigene Notwendigkeit fortschreitenden Gedankenprozeß; diese Konstruktion wird jetzt auf das religiöse Gebiet übertragen. Die Mythologien und Religionen werden verstanden als Seiten und Stufen eines sich im menschlichen Bewußtsein vollziehenden, aber nicht von ihm hervorgebrachten theogonischen Prozesses; es ist „der letzte Inhalt der Göttergeschichte die Erzeugung, ein wirkliches Werden Gottes im Bewußtsein, zu dem sich die Götter nur als die einzelnen erzeugenden Momente verhalten“. Das ist der Form nach nichts anderes als Rationalismus, zugleich wird wiederum das Geistesleben einem, wenn auch idealisierten Naturprozeß aufgeopfert. Solche Widersprüche mußten das wunderlichste Ergebnis erzeugen. Die Zeit war im Recht, diese letzte Phase Schellings einfach abzulehnen.

In dem Ganzen seiner Lebensarbeit ist eine reiche Fülle neuer Ausblicke und Anregungen, eine große Erweiterung des geistigen Horizontes unverkennbar. Aber sehr selten wird ein leidlich fertiger Abschluß erreicht; alles ist mehr Einfall und Spiel als ausdauernde und durchdringende Arbeit. So konnte auch die Wirkung nicht tief und dauerhaft sein. Das Ganze hat etwas Meteorartiges, es zeigt den hellen Glanz und den überraschenden Eindruck, aber auch die Flüchtigkeit eines Meteors.

cc. Hegel.

In dieser Hinsicht ist Hegel (1770—1831) weit überlegen. Wirkt er doch mit dem stärksten Nachdruck eines geschlossenen Systems, und hat er sich in das Geistesleben des Jahrhunderts so tief eingegraben, daß wir uns von ihm nicht leicht befreien können, auch wo wir alle Kraft daran setzen. Wie oft ist Hegel für überwunden und abgethan erklärt, und durch eine wie große Kluft ist er thatsächlich von uns geschieden! Und doch übt er noch immer eine Macht über die Geister

und gewinnt immer von neuem Anhänger; wenn auch oft unerkannt, steckt sein Einfluß tief in unserer Arbeit, unseren Problemen, unseren Begriffen. So werden wir von HEGEL zugleich angezogen und abgestoßen, wir erkennen in ihm sowohl eine bewegende Macht unseres Jahrhunderts als ein Zeichen, dem allgemein widersprochen wird. Sollte ein solches Rätsel nicht zur Lösung reizen?

HEGEL bringt den Kern der spekulativen Konstruktion zu voller Entfaltung und Wirkung: es ist der Denkprozeß selbst, das auf sich selbst gerichtete und mit sich selbst befaßte Denken, nicht seine Bethätigung auf irgend einem besonderen Gebiete, dessen Bewegung die ganze Wirklichkeit hervortreibt und umspannt. Das Denken ist nicht ein bloßes Anwenden einer Form auf einen draußen befindlichen Stoff, es ist nicht ein Denken über etwas anderes, sondern außer seiner Bewegung giebt es nichts, es sind „die notwendigen Formen und eigenen Bestimmungen des Denkens der Inhalt und die höchste Wahrheit selbst“. So wächst der Denkprozess zu einem Weltprozeß, die Logik wird eine kosmische Macht; indem sie sich bei HEGEL aufs engste mit einer geschichtlichen Betrachtung der Dinge verflicht, sucht sie alle Mannigfaltigkeit an sich zu ziehen. Es scheint nichts verloren zu gehen, wenn sich die bunte Fülle der Wirklichkeit in ein Gewebe reiner Begriffe verwandelt.

Einen solchen Versuch kann HEGEL nicht wohl unternehmen, ohne unsere Denkarbeit von aller Besonderheit menschlicher Art zu befreien. Diese Befreiung tritt ein, wenn wir uns mutig und kräftig genug zeigen, alle eigenen Einfälle und Vorstellungen wegzulassen, uns ganz in ein sachliches Denken zu versetzen und allein seiner Notwendigkeit zu folgen. Alsdann fallen alle Schranken, und die menschliche Vernunft ist eins mit der göttlichen. Ohne einen solchen Glauben giebt es nach HEGEL keine Energie der philosophischen Arbeit: „Der Mut der Wahrheit, Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums; der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken. Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mut des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm aufthun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen.“

Die Verwandelung der Wirklichkeit in reines Denken vollzieht sich aber näher so, daß die Begriffe in sich selbst Widersprüche enthüllen, die zu ihrer Auflösung und zur Schöpfung neuer Begriffe

treiben; diese aber erfahren dasselbe Schicksal, und so geht die Bewegung weiter und weiter, bis alles Fremde unterworfen, alles Dunkel in Licht, alle Voraussetzung in begründete Einsicht verwandelt ist. „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwickelung sich vollendende Wesen“. Wenn damit die Methode als die eigene Bewegung des Begriffes erscheint, so wird er namentlich durch das in ihm enthaltene Negative weitergeleitet. Denn in Wahrheit ist jeder Begriff eine „Einheit entgegengesetzter Momente“, in jedem Wirklichen ist eine Einheit von Sein und Nichts, daher sind „alle Dinge an sich selbst widersprechend“. Die Entwickelung und Auflösung solcher Widersprüche ergiebt einen immer größeren Reichtum des Inhalts, bis endlich der Geist die ganze Unendlichkeit als sein Eigentum erkannt und zugleich den Gipfel vollen Selbstbewußtseins erreicht hat.

In dieser Bewegung ist jede Stufe nur ein Durchgangspunkt; nichts Einzelnes kann sich absondern und festlegen, ohne sofort der Erstarrung und Unwahrheit zu verfallen. Gerade in dem Augenblick, wo etwas die höchste Reife seiner Ausbildung erreicht, beginnt sein Untergang. So wird hier das Leben ein unablässiges Sterben. Aber das Sterben ist kein völliges Vergehen, das äußere Verschwinden kein gänzliches Erlöschen. Denn was sein besonderes Sein aufgeben muß, das bleibt erhalten als ein Stück, ein Moment der höheren Stufe, es wird bei ihr in positivem Sinne „aufgehoben“; das Einzelne erliegt den Lebensfluten des gewaltigen Prozesses nur, um ein neues, unvergängliches Sein innerhalb des Ganzen wiederzufinden. So bleibt der Sieg dem Leben, aber die Vernichtung, die er unablässig fordert, ergiebt eine erschütternde Tragik.

Die energische Durchführung dieses Verfahrens erzeugt ein durchaus charakteristisches Bild unserer Wirklichkeit. Nicht nur gerät alles in Fluß, sondern es wird alles miteinander verkettet und aufeinander angewiesen, es erschließt seinen Sinn erst aus den Beziehungen und Zusammenhängen. Überall ist es der Kampf und Zusammenstoß, der weiterführt, nicht eine ruhige Ansammlung; zu höchster Spannung und Bethätigung wird alles Leben aufgerufen. Alles, was äußerlich und sinnlich dünkt, erweist sich jetzt als bloße Erscheinung des Geistes für den Geist; nirgends erlangt demnach das Materielle einen selbständigen Wert. Durchgängig ist die geistige Arbeit auf ihre eigenen Kräfte gestellt und über die Interessen des bloßen Menschen wie das Vermögen des unmittelbaren Seelenlebens hinausgehoben; im eigenen Kreise erfährt hier der Mensch das

Wirken höherer Mächte. Alles Geistige aber konzentriert sich in dem Denken mit seinen Begriffen; es heißt daher überall die Komplexe auf einen zusammenhaltenden Begriff zu bringen, mit Einer aufhellenden Idee das ganze Gebiet zu durchleuchten. Diese Ideen sind es, welche den Kern und die bewegende Macht der Geschichte bilden. Die verschiedenen Gebiete aber fügen sich wieder in einen großen Zusammenhang und werden zu Stufen und Darstellungen einer einzigen Wahrheit. So wird in einer großartigen Vergeistigung des Stoffes alles zusammengedrängt und miteinander verbunden; die ganze Weite des Lebens ist aus Einem Guß gestaltet. Über aller Hast der Bewegung aber schwebt die Einheit der Betrachtung und verwandelt den ungestümen Drang in die Ruhe eines Lebens unter der Form der Ewigkeit.

Dieser Prozeß ist in erster Linie eine Sache der geistigen Kraft, nicht der moralischen Gesinnung. Aber es fehlt ihm keineswegs ein moralisches Element; es liegt in jener Hingebung an die objektive Wahrheit, an die Bewegung der Ideen, welche unbekümmert um das Wohl und Wehe der Individuen ihren eigenen Weg verfolgen, nur sich selbst entwickeln und ausleben. Sie bedienen sich des Menschen auch gegen sein Wissen und Wollen; ihre „List“ macht aus ihm auch da ein Werkzeug, wo er seinen besonderen Zwecken nachgeht und nur seinen Leidenschaften fröhnt. „Die Leidenschaften zerstören sich gegenseitig; die Vernunft allein wacht, verfolgt ihren Zweck und macht sich geltend.“ Die Ideen aber in den eigenen Willen aufzunehmen, das erhebt zu wahrer Größe, das bedeutet die echte Sittlichkeit. „Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikulare Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist“.

Die Ausarbeitung dieser Gedanken ist jedoch auf den verschiedenen Gebieten recht ungleichartig. Die Natur bleibt das Stiefkind, und auch mit dem individuellen Seelenleben weiß Hegel nicht viel anzufangen. Seine Stärke liegt auf dem geschichtlich-gesellschaftlichen Gebiet; das Streben des 19. Jahrhunderts nach dieser Richtung erhält hier den bedeutendsten spekulativen Ausdruck.

Hegels Gesellschaftslehre bringt seine Grundtendenz zu besonders klarer Entfaltung. Wie sein Denken alles Einzelne dem Ganzen einordnet, so steht ihm auch der Staat als Gesamtwerk durchaus vor dem Individuum. Wohl findet er das Wesen des neueren Staates darin, „daß das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen“, aber die

Überlegenheit des Allgemeinen bleibt dabei unangetastet, und der Gegensatz zum Rechts- und Freiheitsstaat der Aufklärung ist augenscheinlich. Mag ferner Hegel davon überzeugt sein, daß alles Große nicht bloße Massenwirkung, sondern das Werk einzelner genialer Individuen ist: diese Individuen sind ihrer Zeit nicht fremd, sondern sie werden von ihr erzeugt und bringen nur zu voller Bewußtheit, was im Ganzen der Gemeinschaft aufstrebt: „In der öffentlichen Meinung ist alles Falsche und Wahre, aber das Wahre in ihr zu finden, ist Sache des großen Mannes. Wer was seine Zeit will und ausspricht, ihr sagt und vollbringt, ist der große Mann der Zeit.“

Zugleich bekämpft Hegel mit aller Energie die eingewurzelte Neigung, an dem Staat eine bloß subjektive Kritik zu üben und mit Vorliebe bei den Mißständen zu verweilen, die einmal unter menschlichen Verhältnissen unvermeidlich sind. Vielmehr gilt es, sich in das innere Leben und Wesen des Ganzen zu versetzen und aus ihm alle Äußerungen zu verstehen. Wie überhaupt die vernünftige Einsicht eine Versöhnung mit der Wirklichkeit erzeugt, so ist auch der Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen. Auch hier hat die Philosophie nicht zu belehren, wie die Welt sein soll, sondern das Vernünftige als wirklich und das Wirkliche als vernünftig zu erkennen. Bildet doch die philosophische Betrachtung durchgängig nicht den Anfang, sondern den Abschluß einer geschichtlichen Epoche. „Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. — Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“

So hat Hegel vom Staat größer zu denken und ihm größere Aufgaben zuzutrauen gelehrt. Aber er trägt auch ein gutes Stück Schuld an der Überspannung der Staatsidee. Wer mit ihm im Staate „die Wirklichkeit der sittlichen Idee“, den „göttlichen Willen als gegenwärtigen, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltenden Geist“ sieht, der muß ihn als ein „Irdisch-Göttliches“ verehren, der kann nirgend Grenzen des Staates anerkennen.

Auch die nähere Ausführung läßt überall die leitenden Grundanschauungen deutlich hervorscheinen. So sucht Hegel stets die Macht des Gegensatzes im Zusammenleben aufzuweisen. Er versteht z. B. die Strafe als die Negation der Negation der Rechtsordnung, welche der Verbrecher begangen hat; er erkennt in der Liebe zugleich ein Aufgeben des eigenen Seins und ein Wiedergewinnen eines neuen

Seins durch die Selbstverneinung; er verteidigt aber auch — entgegen dem allgemeinen Strome der Philosophie — den Krieg als ein unentbehrliches Mittel, „damit die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird“.

Sein Regierungsideal ist die Herrschaft der Intelligenz, wie sie durch ein philosophisch geschultes, von geistigen Interessen erfülltes Beamtentum geübt wird. Die Volksvertretung hat nicht die Aufgabe, in die Staatsgeschäfte einzugreifen, vielmehr soll sie die Regierung zur Darlegung ihres Verfahrens anhalten und dadurch das Staatsleben auf eine höhere Stufe der Bewußtheit heben.

Der einzelne Staat bildet aber für Hegel keinen fertigen Abschluß, er mündet ein in den weltgeschichtlichen Prozeß. Immer ist Ein Volk der Hauptträger der jeweiligen Entwickelung, jedes Kulturvolk hat seinen Welttag. Aber es hat diese Stellung nur eine begrenzte Zeit, um dann die Fackel einem anderen zu übergeben. Alle Leistungen der einzelnen Völker und Zeiten dienen einer einzigen großen Idee, der Entwickelung des Geistes zum Bewußtsein seiner Freiheit; in allem Aufbauen und Zerstören vollzieht sich nichts anderes als ein Sichselbstfinden des Geistes, seine Rückkehr zu sich selbst. Eine solche, allen Inhalt des Lebens einschließende Freiheit ist grundverschieden von der bloß natürlichen und subjektiven Freiheit des Anfanges; jene zu erreichen kostet unsägliche Arbeit. Denn „die Entwickelung, die in der Natur ein ruhiges Hervorgehen ist, ist im Geist ein harter unendlicher Kampf gegen sich selbst. Was der Geist will, ist, seinen eigenen Begriff zu erreichen, aber er selbst verdeckt sich denselben, ist stolz und voll von Genuß, in dieser Entfremdung seiner selbst.“ „Die Entwickelung ist auf diese Weise nicht das harm- und kampflose bloße Hervorgehen, wie die des organischen Lebens, sondern die harte unwillige Arbeit gegen sich selbst.“ Aber zugleich dürfen wir „überzeugt sein, daß das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, und daß es nur erscheint, wenn diese gekommen, und deswegen nie zu früh erscheint, noch ein unreifes Publikum findet“.

Wie nun die einzelnen Kulturepochen Abschnitte und Stufen dieser weltgeschichtlichen Bewegung bilden, das hat Hegel in großartiger Konzentration, aber auch mit großer Gewaltsamkeit durchgeführt und bis zur Gegenwart verfolgt, in der er den siegreichen Abschluß des Ganzen, das volle Selbstbewußtsein des Geistes, erreicht findet. Er schließt mit der freudigen Überzeugung: „Die Entwickelung

des Prinzips des Geistes ist die wahrhafte Theodicee, denn sie ist die Einsicht, daß der Geist sich nur im Elemente des Geistes befreien kann, und daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur von Gott kommt, sondern Gottes Werk selber ist.“

Die Höhe des Lebens findet Hegel im Reich des absoluten Geistes, das sich ihm in die Gebiete der Kunst, Religion, Philosophie gliedert. Den Inhalt bildet überall dieselbe Wahrheit: das sich selbst durch die Bewegung Finden und Aneignen des Geistes; aber die Kunst giebt diese Wahrheit in der Form der sinnlichen Anschauung, die Religion in der der Vorstellung, die Philosophie in der des reinen Begriffes. Überall wird damit zur Hauptsache der Gedankengehalt: im Kunstwerk ist eine leitende Idee zu suchen, und in der Religion wird die Verwandelung in ein unbestimmtes Gefühl streng abgewiesen: „Der wahre Nerv ist der wahrhafte Gedanke; nur wenn er wahr ist, ist das Gefühl auch wahrhafter Art.“ Alle Gebiete unterliegen dabei der weltgeschichtlichen Betrachtung, welche die Gegenwart als den Höhepunkt und Zusammenschluß der gesamten, durch den Gegensatz fortschreitenden Bewegung versteht. Der Religion giebt einen lebendigen Inhalt die das ganze System durchwaltende Idee von dem Aufgehen des Einzelnen in das Ganze des Denkprozesses und dem Neuwerden aus seiner Kraft. Das Leben und Wirken der Religion schildert Hegel in mächtiger Sprache: „In dieser Region des Geistes strömen die Lethefluten, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet und zum Lichtglanz des Ewigen verklärt.“ Aber er verfällt in Künstelei, wenn er diese Religion des absoluten Denkprozesses als identisch mit dem Christentum erweisen möchte.

Den höchsten Gipfel bildet die reine Philosophie, die Philosophie des Wissens, als „der sich in Geistesgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen“. Sie ist nicht etwas Besonderes neben ihrer Geschichte, sondern nichts anderes als deren Bewegung selbst, ihre in Eins zusammengefaßte und vom Gedanken durchleuchtete Bewegung. Die Lehren der einzelnen Philosophen sind nicht zufällige Ansichten bloßer Individuen, sondern notwendige Stufen des einen großen Gedankenprozesses. Alles hat hier seinen sicheren Platz, alles fließt aus dem Ganzen und mündet in das Ganze. Bei den einzelnen Denkern fügt sich alle Mannigfaltigkeit unter Eine Centralidee und gewinnt erst damit einen Wert. Der Fortgang dieser Bewegung gehorcht wieder dem Gesetz des Gegensatzes, des Aufsteigens durch These und Antithese; auch hier ist der Kampf der Vater der Dinge.

Die Gegenwart aber bildet die vollendende Höhe, von der gesehen sich alles Frühere aufhellt und jedes Besondere sein Recht zu erkennen giebt; jetzt erscheint das Ganze als ein „in sich zurückkehrender Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht“. So kann sich nun die Hast des Fortschreitens in die Seligkeit einer in sich ruhenden Betrachtung verwandeln.

Die große Macht der Philosophie Hegels beruht namentlich auf dem Zusammenwirken eines festen, scheinbar mit ehernen Klammern zusammengefügten Systems und einer reichen, an vielen Punkten mit ursprünglicher Kraft durchbrechenden Intuition; um auch diese zur Darstellung zu bringen, haben wir den Denker oft mit seinen eigenen Worten reden lassen. So wird auch die Beurteilung zunächst von der Frage abhängen, ob das System und die Intuition eine innere Einheit bilden. Diese Frage aber läßt sich nicht bejahen. Die Intuition ist hier nicht eine Ausführung und Ergänzung des Systems, sondern sie zeigt eine andere, reichere und weitere Grundüberzeugung. Das System, streng auf seine eigentümliche Behauptung zurückgeführt, bietet nichts anderes als ein Denken des Denkens, eine Projektion der Formen und Kräfte des Denkens ins große All, eine Verwandelung der ganzen Wirklichkeit in ein Gewebe logischer Beziehungen. Das aber ist nicht zu erreichen ohne eine Zerstörung aller Unmittelbarkeit, eine Austreibung aller seelischen Innerlichkeit und damit alles Inhalts. Es steht in schroffem Widerspruche mit diesem Hauptzuge, wenn zugleich eine Sphäre der Gesinnung, eine seelische Tiefe, ein Gebiet ethischer Werte anerkannt wird; in Wahrheit müßte alles Derartige vor jenem logischen Getriebe verschwinden; so ganz müßte unser Sein darin aufgehen, daß für irgend welches Erleben des Prozesses, für eine Verwandelung in That und Eigentum nicht der mindeste Platz bliebe. Der Fortgang des Denkprozesses müßte also mehr und mehr alles Innenleben verzehren und aus dem Menschen ein willenloses Werkzeug eines intellektuellen Kulturprozesses machen. Eine solche Tendenz wirkt ohne Zweifel bei Hegel; soweit sie Boden gewinnt, siegt die leere Form, die Abstraktion, die Seelenlosigkeit.

Aber ihr wirkt in dieser Philosophie unablässig entgegen eine reiche Intuition eines großen Mannes, welche aus einer großen Zeit schöpft und allen Ertrag der weltgeschichtlichen Erfahrung in einen eigenen Gewinn verwandelt. Die Begriffsarbeit erscheint hier nicht als ein allverzehrender Moloch, sondern als eine freundliche Macht, welche

dem Leben zur Herausarbeitung seines Inhalts verhilft, selbst aber ein Glied weiterer Zusammenhänge bildet. So schöpft z. B. die Kunstphilosophie Hegels aus dem unermeßlichen Reichtum unserer klassischen Litteratur, so erwärmt und beseelt sich die Religionsphilosophie durch das Christentum, so erfüllt die politischen Begriffe der moderne Kulturstaat, so ist überall da Hegels Denken groß und eindringlich, wo eine lebendige Anschauung geistiger Wirklichkeit der bloßen Begriffsbewegung die Wage hält. Die Intuition aber zieht aus der Begriffsarbeit den Gewinn einer Klärung und zusammenhängenden Gestaltung.

Wo hingegen dem Denker die Intuition versagt, wie in manchen Teilen der Logik und der Psychologie, namentlich aber gegenüber der Natur, wo also die Begriffskonstruktion allein auf ihr eigenes Vermögen angewiesen ist, da wird Hegel formal, leer, unerträglich; die trotzdem aufrecht erhaltenen Ansprüche reizen zur schärfsten Ablehnung. Denn hier erscheint mit einleuchtender Klarheit, wie wenig die Schraube des Begriffes zu leisten vermag, wenn sie keinen Widerhalt an einem Stoffe findet, sondern in leerer Luft arbeiten soll.

So erscheint bei Hegel ein schwerer Widerspruch: der Fortgang der Arbeit zerstört eben das, an dessen Bestehen die eigene Größe der Arbeit gebunden ist. Der Widerspruch kommt bei dem Denker selbst nicht zum Ausbruch, weil seine Persönlichkeit immer wieder ein leidliches Gleichgewicht zwischen Methode und Intuition herzustellen weiß. Aber jenseit der Person und ihres Werkes mußte der Konflikt alsbald entbrennen, damit aber das Ganze auseinanderbrechen.

Aber was immer bei Hegel problematisch und verfehlt sein mag, eine gewaltige Größe ist ihm nicht abzustreiten; inmitten alles Problematischen hat er allgemeinere Wahrheiten zur Geltung gebracht, deren Anerkennung sich auch die Gegner nicht entziehen können. Es wirkt aus ihm mit unwiderstehlicher Kraft die Idee eines allumfassenden, alle Gebiete gleichartig gestaltenden Systems; es wirkt der Gedanke einer unaufhörlichen Bewegung des Lebens, der Flüssigkeit aller einzelnen Gebilde und ihrer Bedingtheit durch den Lauf des Ganzen; es wirkt mit besonderer Eindringlichkeit die Idee einer allem subjektiven Meinen und Mögen überlegenen sachlichen Wahrheit, eines Schaffens und Kämpfens geistiger Potenzen jenseit der individuellen Interessen; es wirkt der Gedanke der ungeheuren Macht der Negation in unserem Leben, der aufrüttelnden und forttreibenden Kraft des Widerspruches, des Hindurchgehens der geistigen Bewegung

durch den Gegensatz. Alle diese Ideen sind höchst fruchtbarer Art; verarmen müßte eine Gedankenwelt, die ihrer entraten wollte. Hegel aber hält sie uns vor nicht durch ein bloßes Programm, sondern durch die Thatsache einer streng gegliederten und fest geschlossenen Arbeit. Verbleibt es aber zugleich bei der Ablehnung seiner spezifischen Behauptung, so ist der Widerspruch des Gesamteindruckes augenscheinlich: Fruchtbares und Verkehrtes, Notwendiges und Unhaltbares scheint unzertrennlich verquickt; kein Wunder, daß wir zugleich angezogen und abgestoßen werden.

Hegel hat den Widerspruch, die innere Dialektik der Begriffe, in den Mittelpunkt der Denkarbeit gestellt; die Macht dieser Dialektik hat er an sich selbst erfahren müssen. Seine Absicht war augenscheinlich, durch die Aufhellung und Zusammenfassung der weltgeschichtlichen Bewegung befestigend, beruhigend, versöhnend zu wirken; so wie das System sich unmittelbar giebt, mit seiner Tendenz das Wirkliche als vernünftig und das Vernünftige als wirklich zu erweisen, trägt es ein durchaus konservatives Gepräge. Thatsächlich hat es die gewaltigsten Leidenschaften entzündet und die radikalsten Bewegungen hervorgerufen, vornehmlich in religiösen, politischen, sozialen Dingen; es ist die größte geistige Kraft des Radikalismus unseres Jahrhunderts. Wie erklärt sich ein solcher Widerspruch zwischen dem Wollen und dem Wirken?

Vor allem daraus, daß ein Widerspruch im eigenen Wesen steckt. Es bringt diesen mit besonderer Anschaulichkeit die Geschichtsphilosophie zur Erscheinung: sie enthält gleichzeitig eine Tendenz zum Stabilismus eines letzten Abschlusses und zum Relativismus eines unaufhörlichen Fortgehens, sie kann ohne Selbstzerstörung keine dieser Tendenzen aufgeben. Die Unermeßlichkeit des Denkprozesses verlangt einen unaufhörlichen Fortgang in der Zeit, unmöglich kann ein besonderer Zeitpunkt die Bewegung abschließen. So müßte sich auch die Gegenwart als ein bloßes Glied der endlosen Kette verstehen und darauf gefaßt sein, all ihr Streben gemäß dem Gesetz des Widerspruches in das Gegenteil umschlagen zu sehen. Aber diese Folgerung kann Hegel um keinen Preis zulassen, er würde damit den Kern seines Systems und das Recht einer spekulativen Betrachtung aufgeben. Denn diese fordert notwendig ein Überblicken der ganzen Bewegung; ein solches aber ist unmöglich ohne ein Heraustreten aus dem Werden in ein ewiges Sein, ohne eine Versetzung in ein Reich absoluter Wahrheit. Ein letzter Abschluß ist daher für Hegel unentbehrlich, wenn seine Philosophie mehr sein soll als der Ausdruck

einer flüchtigen Zeitlage. So behaupten sich beide Tendenzen gegeneinander, sie sind in diesen Zusammenhängen unvereinbar. In der Gesinnung des Urhebers siegte die konservative Tendenz, und es ergab sich damit eine ruhige Kontemplation der Dinge; bei den Nachfolgern siegt, gemäß dem Hauptzuge der Zeit, die radikale; nun erwächst eine stürmische Bewegung und ein unbegrenzter Relativismus. Hier wird die Wahrheit ein bloßes Kind der Zeit, sie dient allein den Notwendigkeiten des Lebens und seinen wechselnden Bedürfnissen.

Aber mochte der Radikalismus und Relativismus im Systeme selbst angelegt sein: daß er so rasch hervorbrach, war die Folge einer veränderten Zeitlage. Eben um die Zeit, wo Hegel starb, vollzog sich eine Wendung des allgemeinen Lebens zu den Problemen des sichtbaren Daseins und demgemäß eine Wendung der Philosophie vom Idealismus zum Realismus. Bis zu Hegel war das Interesse beherrscht von den Fragen der inneren Bildung, und aller Wert des Menschen hing an der Teilnahme am geistigen Schaffen. Nunmehr dagegen wird der Mensch des unmittelbaren Daseins, der Mensch, wie er leibt und lebt, zur Hauptsache; sein Verhältnis zur Umgebung zeigt große Aufgaben und Verwickelungen; so sehr erfüllen diese sein Sinnen und Streben, daß die Welt der Dichtung und Spekulation verblaßt und, wenn nicht ganz verschwindet, so zu einer bloßen Begleiterscheinung des Lebens wird. Erhält sich in solchen Zusammenhängen die Hegel'sche Denkweise, so wird sich das Individuum jener gewaltigen intellektuellen Bewegung bemächtigen und ihre Steigerung des logischen Vermögens, ihre Beweglichkeit der Begriffe, ihre Verflüchtigung alles Stoffes, ihr Fortschreiten durch den Widerspruch zur Erhöhung der eigenen Macht benutzen; alsdann kann es sich zutrauen, die Dinge nach seinem Belieben so oder so zu wenden, nun dünkt sich die freischwebende Reflexion aller sachlichen Bindung überlegen, nun erfolgt ein Umschlag zur Denkweise der gleichberechtigten „Standpunkte“ und „Gesichtspunkte“, ein Umschlag zu einer modernen Sophistik, wie auch die alte Sophistik aus dem Hegel verwandten System Heraklits hervorwuchs.

Wenn ferner mit jener großen Umwälzung der Zeit die bis dahin verkümmerten und verachteten materiellen Interessen um so stärker herausbrechen, so können sie den stattlichen von jenem System entwickelten Gedankenapparat, das ganze Rüstzeug logisch-dialektischer Methode an sich reißen und für ihre Zwecke verwerten; so vollzieht sich z. B. in der sozialdemokratischen Theorie ein Umschlag der Geschichtsphilosophie ins Materialistische. Ohne die von Hegel ent-

lehnten Waffen hätte nun und nimmer der wirtschaftliche Materialismus eine solche Macht erlangt.

So hat in der That Hegel die zerstörende Macht der dialektischen Methode mit besonderer Stärke an sich selbst erfahren. Von Anfang an wirkten in seiner Gedankenwelt dämonische Mächte, aber es bändigte sie einstweilen die geistige Kraft, und es beschwichtigte sie die friedliche, fast spießbürgerliche Persönlichkeit des Mannes; auch lag das Reich ihres Wirkens jenseit der Bedürfnisse und Leidenschaften des unmittelbaren Daseins, es war ein Kampf der Geister im reinen Äther der Gedanken. Aber mit Hegel selbst schwand jene Bindung; die dämonischen Mächte zerrissen den bisherigen Zusammenhang und suchten sich rücksichtslos ihre eigene Bahn. Zugleich stiegen sie von jener Höhe herab in das unmittelbare Dasein, verschmolzen mit seinen Interessen und ergossen ihre Leidenschaft, ihren unbegrenzten Lebensdurst in seine Bewegungen. Unter den dadurch erweckten Problemen steht unsere eigene Zeit. Wird sie stark genug sein, jene dämonischen Mächte zu bändigen und ihren Wahrheitsgehalt ins Gute zu leiten?

β. Der Rückschlag gegen die Vernunftsysteme. Schopenhauer.

Auf dem eigenen Boden der spekulativen Philosophie vollzieht einen Rückschlag gegen den Rationalismus Schopenhauer (1788—1860), namentlich bildet er einen vollen Gegensatz zur Hegelschen Denkart. Bei Hegel ein Ausspinnen des Denkprozesses mit seinen endlosen Verkettungen, bei Schopenhauer eine Hingebung an die unmittelbare Empfindung und Anschauung; dort die Dinge gegen die nächste Erscheinung stark umgewandelt, hier ein ungehemmtes Wirken und volles Ausklingen des ersten Eindrucks; dort ein kräftiges Schaffen und Gestalten, hier ein reines Anschauen, ein weiches Fühlen und Leiden; der Mensch dort über alle natürliche Umgebung weit hinausgehoben, hier in Einer Reihe mit den anderen Wesen, ein Glied der großen Natur; dort eine entschiedene Wendung aller Erfahrungen ins Positive, hier eine ebenso entschiedene ins Negative. Aber wenn bei Schopenhauer eine Annäherung an das unmittelbare Dasein erfolgt, im Kern bleibt auch sein Schaffen spekulativer Art. Der Weltprozeß soll durchschaut, eine große innere Wendung vollzogen werden; mit solchen Problemen tritt der Mensch wieder in den Mittelpunkt der Dinge. In seinem Handeln, so scheint es, konzentriert sich die Welt und erfolgt die Entscheidung über das Schicksal des Alls.

Schopenhauers Ausgangspunkt ist der Kantische Gedanke, daß

unser Erkennen nur mit Erscheinungen zu thun hat, nie zu Dingen vordringt; er will diesen Gedanken noch konsequenter durchführen, indem er das Ding an sich überhaupt streicht; das Gebiet der Erscheinungen kann das Erkennen aus eigenem Vermögen nie überschreiten. Mit solcher Einsicht müßte alles in Nichts zerrinnen, wenn nicht ein unzerstörbares Lebensgefühl zur Anerkennung einer Realität drängte. Als solche ergiebt sich der Selbstanschauung, die sich rasch zur Weltanschauung erweitert, ein dunkles, triebhaftes, rastlos fortstrebendes Wollen, ein unbedingter Wille zum Leben. Dieses Wollen, nicht das Erkennen, zeigen tausendfache Erfahrungen des menschlichen Kreises wie der großen Natur deutlich als den Kern des Lebens und die bewegende Kraft des Strebens. Wird doch selbst auf der Höhe wissenschaftlicher Arbeit das Erkennen leicht aus seiner Bahn gelenkt, sobald sich Interessen des Willens einmischen. Das Wollen aber wird nicht durch den Gedanken eines Zieles bewegt, sondern es wirkt aus blindem Drange unbekümmert um den näheren Inhalt des Lebens; es will vor allem leben, sich behaupten, es hat keine Grenzen, kein Ende. Damit ein unersättliches Hasten und Jagen, ein Hinausstreben über jeden Ruhepunkt. Die Enge des Daseins treibt dabei die Wesen hart aufeinander; da sich jedes rücksichtslos behauptet, so müssen sie sich zerfleischen und vernichten; jedes einzelne befindet sich in unablässiger Gefahr und muß sich immerfort zahlloser Feinde erwehren. Und dieses Leben, das wir mit so ungestümem Drange umklammern, und das uns soviel Arbeit auferlegt, gewährt nirgends einen positiven Gewinn, einen echten Erfolg, eine reine Freude. Real ist nur der Schmerz; was wir ein Gut nennen, z. B. die Gesundheit, ist im Grunde lediglich die Aufhebung einer Störung, es wird uns gleichgiltig und langweilig, sobald es zu ruhigem Besitze wird.

Das Leid wird aber um so stärker, je höher ein Wesen steht; so ist es am stärksten beim Menschen. Sonst bleibt der Intellekt ein bloßer Diener des Willens, in seinem Intellekt aber hat sich der Wille ein Licht angezündet, das ihn selbst beleuchtet; das Leben kann hier volle Bewußtheit erlangen und die Welt sich in reine Anschauung verwandeln. Aber diese Erhöhung bewirkt zunächst nur eine Steigerung des Leides. Die Feinheit der Organisation schärft seine Empfindung, und der menschliche Verstand läßt alle Möglichkeiten mit ihren Sorgen ausdenken, alles Leid tausendfach im voraus erleben. Auch das moralisch Böse wächst, da sich hier die natürliche Selbstsucht zur Schlechtigkeit und Bosheit steigert. Dazu die Thorheit und Eitelkeit, die das Streben auf die nichtigsten Dinge richtet, am meisten sich

darum müht, das Individuum in der Schätzung anderer zu erhöhen. Das alles aber hält uns unbarmherzig fest, es giebt keine Möglichkeit einer inneren Wandelung, einer moralischen Läuterung. Denn alles Streben fließt aus einem unwandelbaren Charakter; Erziehung und Erfahrung mögen die Erscheinung dieses Charakters ändern, ihn selbst lassen sie unberührt.

So ein trübes, ein hoffnungsloses Bild vom Menschen und der Wirklichkeit. Unsägliche Arbeit und Sorge, und nirgends ein reiner Ertrag; der Schmerz, aber nicht die Würde eines Trauerspiels. Eine solche Lage durch ein allmähliches Fortschreiten oder durch eine Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse heben zu wollen, ist eine Utopie; die Geschichte wie die Gesellschaft vollziehen mehr eine Summierung der Unvernunft als der Vernunft; so verlieren sie hier die Bedeutung, die ihnen sonst das Streben unseres Jahrhunderts zuweist, und der Kulturenthusiasmus wird in der Wurzel angegriffen.

Aber der Philosoph ergiebt sich nicht endgiltig in jene elende Lage; es scheint ihm zunächst eine Milderung, dann eine Befreiung von allem Leide erreichbar. Eine Milderung verheißen Kunst und Wissenschaft. Indem sie das Dasein in reine Anschauung verwandeln, uns ein kontemplatives Verhalten zu den Dingen eröffnen, erfüllen sie uns ganz mit dem Objektiven ihres Bestandes; damit aber wird die Unruhe des Wollens beschwichtigt, es schweigen die Leidenschaften, es erlischt das selbstische Interesse. Zugleich aber erlischt auch der Schmerz, den sie mit sich brachten. Genialität ist nichts anderes als vollkommene Objektivität, in dem „Ernst, der in das Objektive fällt“, besteht das Wesen des Genies, das SCHOPENHAUER mit glänzenden Farben, aber auch nicht ohne die der Romantik eigentümliche Eitelkeit und Selbstbespiegelung schildert. Kunst und Wissenschaft haben sich hier gegen HEGEL völlig geändert: dieser suchte überall die Idee, den Begriff, jetzt liegt alles an der unmittelbaren, begriffslosen Anschauung, während der Begriff zu verflachen und zu verflüchtigen scheint. Solche Schätzung des intuitiven Elementes nähert die Wissenschaft der Kunst; zur Kunst der Künste aber wird die Musik, da sie den Willen selbst unmittelbar ausspricht und zugleich von seiner Qual befreit.

Das alles gewährt jedoch nur eine Milderung, keine Aufhebung des Elends, auch steht dieser Weg nicht immer und nicht allen offen. Das thut nur das echte, wesenergreifende Mitleid mit allem, was da lebt und leidet, nicht nur den Menschen, sondern allen empfindenden Wesen. Indem nämlich solches Mitleid uns die Schicksale der Anderen

mit voller Schwere als eigene fühlen läßt, muß die Größe des Leides bis zur Unerträglichkeit wachsen und alle Lust am Leben zerstören. Gleicht das Leben einer von glühenden Kohlen bedeckten Kreislinie mit einigen kühlen Stellen, so mag zunächst der Einzelne gerade diese Stellen zu erwischen hoffen. Sobald er aber alle anderen Wesen in sein Empfinden einschließt, in allem sich selbst findet, muß alle Hoffnung erlöschen. Nun wird der Wille in sich gehen und statt der Bejahung eine Verneinung vollziehen; dann wird dieses ganze Dasein zusammenbrechen, da es ja nur aus dem ungestümen Lebensdrange des Willens entsprang. Damit ist die große Erlösung vollbracht, eine volle Ruhe und Stille erreicht, die aber nur dem ein leeres Nichts dünken kann, der diese nächste Welt des Scheines zum Maß aller Wirklichkeit macht.

In Schopenhauer erfolgt ein kräftiger Rückschlag gegen den Rationalismus und Optimismus der modernen Philosophie, wie er namentlich in Hegel gipfelt. Lange hatte die Philosophie ihre Hauptaufgabe darin gefunden, die Wirklichkeit in ein System der Vernunft zu verwandeln und das Leben dem Menschen möglichst annehmbar darzustellen; nun gelangt alles zur Aussprache, was das Dasein an Unvernunft bietet, nun kommt es als Ganzes zur Wirkung und fällt damit weit stärker in die Wagschale. Es verschwindet jene optimistische Naturstimmung, welche in der Natur eitel Friede und Freude sah; es wird der Kulturenthusiasmus mit seinem Fortschrittsglauben gebrochen; es erscheinen schwere Verwickelungen im eigenen Innern des Menschen. Überhaupt treten neue Gruppen von Thatsachen in den Vordergrund, alle Dinge erhalten einen frischen und eigentümlichen Anblick. Auch der Ton der Untersuchung verändert sich, indem auch der leiseste Schein verschwindet, Mängel beschönigen, Unangenehmes aus den Augen rücken, die Ecken und Kanten der Dinge abschleifen zu wollen. Wir empfangen den Eindruck vollster Offenheit und Ehrlichkeit eines großen und schweren Ernstes, der Austreibung alles Scheinwesens und aller Phrase. Die Darstellung unterstützt das durch eine hervorragende Klarheit, Energie, Eindringlichkeit. So scheint hier die Thatsächlichkeit der Dinge ihren reinen Bestand mit besonderer Kraft und Objektivität darzulegen.

Jedoch ist unverkennbar, daß auch bei Schopenhauer die Thatsachen durch das Medium einer stark entwickelten Subjektivität gesehen werden; diese wirft ihre Art in die Dinge hinein, und giebt ihnen eine scharfe, ja grelle Beleuchtung, die mit ihrer unbewußten Rhetorik packen muß und überzeugen kann. Im Grunde steht auch

hier die Philosophie unter dem Einfluß romantischer Art, und es ist SCHOPENHAUER niemandem verwandter als SCHELLING, diesem Hauptphilosophen der Romantik. Romantisch ist die Hypostasierung menschlicher Seelenkräfte und ihre Ausstrahlung in das All; romantisch die Einsetzung des empirischen Seelenlebens mit seiner weichen Zuständlichkeit für ein thätiges und schaffendes Geistesleben; romantisch das starke, bis zur Eitelkeit gesteigerte Selbstbewußtsein; romantisch ist es auch, daß SCHOPENHAUER mehr durch starke Eindrücke und aufregende Farben, als durch die Konsequenz seines Gedankenbaues wirkt. Sein System ist voll schroffer Sprünge und innerer Widersprüche. Unsere Gedankenwelt wird zunächst für ein Reich bloßer Erscheinungen erklärt, trotzdem soll im Willen das Ding an sich erfaßt werden; dieser Wille schafft sich in dem Intellekt ein Werkzeug für seine Zwecke, dieses Werkzeug aber erlangt eine Selbständigkeit und kann sich gegen seinen Urheber wenden; der Charakter, aus dem das Handeln hervorgeht, gilt zunächst als unwandelbar und unser Schicksal danach für alle Ewigkeit festgelegt, dann aber soll innerhalb unseres Lebens ein völliger Umschlag, eine Aufhebung des Willens zum Leben möglich sein. SCHOPENHAUER weiß jedem Hauptzuge die kräftigste Färbung zu geben und dadurch hinreißend auf die Seele zu wirken, auch erhält das Ganze aus einer durchgehenden Stimmung eine gewisse Einheit, aber eine solche Einheit und die der logischen Gedankenarbeit sind grundverschiedene Dinge.

Was den Inhalt der Lehren anbelangt, so hat SCHOPENHAUER alle Leiden und Hemmungen, alle Dunkelheit und Unvernunft unseres Daseins in unübertrefflicher, man kann sagen klassischer Weise geschildert. Wenn für ihn aber keine Möglichkeit einer positiven Gegenwirkung gegen solche Unvernunft besteht, so liegt das nicht an einer ehernen Notwendigkeit, sondern vielmehr daran, daß der Denker, entsprechend seiner eigenen Art, keine aktive Geistigkeit, sondern nur ein weiches Empfinden und eine thatlose Anschauung kennt; was nämlich bei SCHOPENHAUER Wille heißt, ist nichts als ein roher Naturtrieb. Der Mensch ist hier nicht mehr als eine Zusammensetzung von glühender Sinnlichkeit und verfeinerter, aber matter Geistigkeit; so vermag nicht aus geistiger Erhebung eine neue Welt hervorzugehen, nicht aus aller Erschütterung und Vernichtung ein neues Wesen aufzusteigen, so giebt es hier keine überwindende und erneuernde Liebe, keine Demut, kein Vertrauen. Denn das hochgepriesene Mitleid und eine, Werte anerkennende und Werte schaffende Liebe sind nicht nur verschiedene, sondern entgegengesetzte Dinge. Daher

ist für SCHOPENHAUER der Sieg der Negation unabwendbar, und die Weltverneinung bleibt der Weisheit letzter Schluß. Aber gilt diese Notwendigkeit jenseit der besonderen Individualität, gilt sie jenseit besonderer Zeitlagen und Zeitströmungen? Muß nicht ein unabweisbares Verlangen nach geistiger Selbstbehauptung das Ganze der Menschheit über diese Lebensverneinung hinaustreiben?

3. Die Lebensanschauungen des modernen Realismus.

Unter Realismus verstehen wir hier die Beherrschung des Denkens und Handelns durch die Probleme des sinnlichen Daseins in Natur und Gesellschaft, im Gegensatz zum Idealismus, der die Innerlichkeit voranstellt und in ihr wie den Kern des Seins so die Hauptaufgabe des Lebens findet. Für unser Jahrhundert ist charakteristisch ein schroffer Umschlag vom Idealismus zum Realismus und eine kräftigere Entfaltung des Realismus als je zuvor. Denn nie hat er so große Gebilde hervorgebracht, nie so sehr aus eigenen Mitteln alle Bedürfnisse des Menschen, auch die idealen, zu befriedigen unternommen. Solches Vordringen des Realismus ist zunächst vorbereitet durch die inneren Verwickelungen des überkommenen Idealismus. Zu uns Deutschen wirkt er in drei Hauptformen, die einander vielfach Abbruch thun, jede für sich aber nicht den ganzen Menschen gewinnen. Am meisten verblaßt ist die spekulative Philosophie mit ihrer Konstruktion der ganzen Wirklichkeit aus reinen Begriffen, mag sie versteckter Weise noch immer Macht über uns haben; bei der Lebensanschauung der deutschen Klassiker erweckt das spezifisch ästhetische Ideal mit der schönen Kunst als der Seele des Lebens Widerspruch, und dieser Widerspruch lähmt auch die Wirkung des Unverlierbaren ihrer Arbeit. Am ehesten erfolgt, wenigstens innerhalb der Kreise philosophischer Bildung, eine Einigung auf KANT mit seiner Vernunftkritik und seinem ethischen Idealismus; aber diese Einigung ist mehr scheinbar als wirklich, indem die Urteile darüber, was das Große und Bleibende in KANT sei, völlig auseinandergehen; jeder macht sich sein eigenes Bild von KANT und verteidigt in ihm seine eigene Denkweise; so wird auch hier keineswegs ein Zusammenklang erreicht.

Aber auch die weitere Flut der weltgeschichtlichen Bewegung scheint der Wendung zum Realismus günstig. Beim Beginn der Neuzeit stand das religiöse Ideal noch in voller Herrschaft, die Be-

ziehung des Inneren auf eine jenseitige Welt bildete den Mittelpunkt des Lebens. Aber in der geistigen Arbeit verblaßte das Jenseits immer mehr, und die Innerlichkeit wie Idealität, welche das Mittelalter aus ihm schöpfte, verlegte sich dem modernen Menschen zusehends in diese gegenwärtige Welt; als sein charakteristisches Bekenntnis entwickelte sich ein „immanenter Idealismus“. Ist aber einmal eine solche Bewegung vom Jenseits zum Diesseits begonnen, so kann leicht eine selbständige Innerlichkeit als ein bloßer Rest jener transcendenten Denkart erscheinen und die richtige Konsequenz darin gefunden werden, lediglich den unmittelbaren Befund des Daseins als wirklich anzuerkennen, hingegen alles, was ihn überschreiten möchte, als eine trügerische Illusion zu verbannen. So ist bei den religiösen Problemen eine Bewegung vom Theismus zu einer pantheistischen, dann aber zu einer atheistischen oder doch agnostischen Gesinnung unverkennbar; so scheint überhaupt aus der religiösen Lebensführung die Idealkultur, als eine bloße Übergangserscheinung, in die Realkultur überzuleiten. Von hier aus dünkt der Realismus das letzte Facit der modernen Entwickelung.

Seine Hauptstärke aber zieht er aus der großen Wendung der menschlichen Arbeit in unserem Jahrhundert. Eine Ermüdung an den Fragen der inneren Bildung, namentlich an dem Überwiegen der schönen Kunst und hochfliegenden Spekulation, ist unverkennbar; das unmittelbare Dasein dagegen beginnt den Menschen mit frischer Kraft anzuziehen, es enthüllt einen ungeahnten Reichtum, es verwandelt die Art der Arbeit und zeigt unermeßliche Aufgaben; so scheint es uns ganz einnehmen und uns ein volles Glück, ein minder glänzendes, aber echteres und solideres Glück bieten zu können als die Welten des Glaubens und der Ideen. Die sichtbare Natur verdrängt die unsichtbare Geisteswelt, indem sie der Forschung unendliche Weiten und feinste Zusammenhänge erschließt, uns ihre Kräfte in erstaunlicher Weise nutzen lehrt, damit nicht nur unser Wirken, sondern unser Leben verwandelt, unser ganzes Dasein unter neue Bedingungen stellt. Auch im gesellschaftlichen Leben verdrängen die Probleme des sichtbaren Zusammenseins mehr und mehr die unsichtbaren Aufgaben. Die Individuen erwachen und verlangen ihr volles Recht, die Verwandelung der Arbeit erzeugt neue Thatsachen, neue Verwickelungen, neue Kämpfe; neue Ordnungen der Gemeinschaft werden gefordert, ein unersättlicher Lebensdurst, ein glühendes Verlangen, hier sich voll auszuleben, hier zu genießen und zu herrschen, bricht an mannigfachen Stellen hervor. Das menschliche Dasein wird ganz erfüllt und zu höchster Leiden-

schaft aufgeregt durch politische, nationale, soziale Probleme; wie matt, wie schattenhaft erscheinen dagegen die Probleme des Idealismus!

So eingreifende Wandelungen des Lebens müssen auch eigentümliche Lebensanschauungen erzeugen; diese Lebensanschauungen haben ihren sichersten Halt in solchem Zusammenhange mit der Arbeit der Zeit und empfehlen sich schon dadurch den Söhnen der Zeit. Sie haben den weiteren Vorteil, sich weniger vom ersten Eindruck der Dinge zu entfernen, rascher auf weite Kreise wirken, direkter dem praktischen Leben nützen zu können. So mag es dünken, als ob nur ein Nebel alter Irrungen und eingewurzelter Vorurteile ihr volles Durchdringen hindere, als ob die Vertreibung dieses Nebels dem ganzen Leben einen unermeßlichen Gewinn an Klarheit, Kraft, Glück verheiße.

In Wahrheit liegt die Sache nicht so einfach. Dem endgiltigen Siege der neuen Gedankenmassen widersteht ein gewaltiger Gegner: es widersteht ihm die durch die lange Arbeit der Geschichte, ihre Erfolge und Erfahrungen, ihre Zweifel und Schmerzen geweckte und vertiefte Innerlichkeit. Diese Innerlichkeit des Menschen ist durch die Jahrhunderte und Jahrtausende immer selbständiger geworden, immer mehr ist in sie der Schwerpunkt des Daseins verlegt. Nun kommt der Realismus und erklärt als Hauptsache die Beziehungen zur Umgebung, er reißt den Menschen aus sich heraus und macht ihn zu einem Stück eines seelenlosen Getriebes, von außen her will er ihn bilden, von außen her sein Glück bereiten, in das Wirken nach außen sein Leben erschöpfen. Da er für solches Unternehmen bedeutende Thatsachen und Wahrheiten aufzubieten hat, so kann er die Zeit ein gutes Stück Weges fortreißen. Aber doch nur ein Stück Weges. Denn die Innerlichkeit ist einmal da, sie läßt sich wohl eine Zeit lang ignorieren, nicht aber endgiltig eliminieren; erwacht aber einmal ihr Widerstand und findet sie, daß jene Ziele mit aller unermeßlichen Arbeit ihr tiefstes Verlangen nicht befriedigen, so muß der Rückschlag um so stärker werden, und es wird sich dann mit unwiderstehlicher Kraft und Klarheit wieder die alte Wahrheit erweisen, daß dem Menschen nichts näher ist als sein eigenes Innere, und daß ihm der Gewinn einer Welt keinen Ersatz bietet für die Schädigung seiner Seele. An dieser Wahrheit muß schließlich aller Anspruch des Realismus auf Alleinherrschaft oder auch nur Vorherrschaft scheitern.

a. Der Positivismus. Comte.

Ein die Natur und das Menschenleben gleichmäßig umfassendes System hat die realistische Bewegung unseres Jahrhunderts lediglich im Positivismus erzeugt. Unsere Betrachtung darf sich auf seinen Urheber und Führer Comte (1798—1857) beschränken.

Den Kern des Positivismus bezeichnet sein Name: es ist die strenge Einschränkung alles Lebens und Thuns auf das „Positive“, d. h. auf das Gebiet der Beobachtung und Erfahrung, das unmittelbare Dasein, wie es sich in der Beleuchtung der Wissenschaft ausnimmt. Diese erkennt aber in ihm nichts anderes als ein großes Gewebe von Beziehungen der Dinge, die Gesamtheit ihres Nebeneinander und Nacheinander; innerhalb dieses Kreises liegt alles echte Leben und Streben. Was ihn an hergebrachten Vorstellungen und Einrichtungen überschreitet, das muß als leere Illusion fallen; so im Wissen alle Behauptung über das Wesen und den letzten Ursprung der Dinge, so im Handeln alle Richtung auf jenseitige Ziele und absolute Ideale. Diese Einschränkung bedeutet zugleich eine Zurückführung des Menschen auf seine wahre Stellung im All. Denn die Erfahrung überschreiten konnten wir nur, indem wir menschliche Gebilde in das All hineinspiegelten, es nach unseren Interessen zurechtlegten, uns als den Mittelpunkt der Wirklichkeit behandelten. Dieser Traum muss jetzt aufhören, wir müssen uns dem All unterordnen und wissen, daß sich nur in steter Verbindung mit der Umgebung eine wahrhafte Bethätigung unserer Kräfte und zugleich ein echtes Glück findet.

Solche Aufklärung über unsere Grenzen muß manche liebe Illusion zerstören. Aber innerhalb jener Schranken bleibt dem Menschen genug zu thun. Das Reich der Erfahrung ist kein wirres Durcheinander, sondern es unterliegen die endlosen Beziehungen der Dinge in ihrem Miteinander und ihrem Nacheinander einer einfachen Gesetzlichkeit, d. h. sie sind gleichartig gestaltet, jeder einzelne Vorgang ist ein Fall eines allgemeinen Geschehens. So gilt es diese Gesetze zu erkennen; alsdann läßt sich innerhalb der Erfahrung unser Leben thätig und glücklich gestalten und jedes wesentliche Bedürfnis unserer Natur befriedigen.

Eine Unterstützung und Belebung gewinnt diese Überzeugung durch eine geschichtliche Betrachtung; sie zeigt in dem Streben der Gegenwart den Abschluß einer langen Bewegung. Sehr langsam hat sich die Menschheit vom Irrtum zur Wahrheit gefunden, ja es war

der Irrtum ein unerläßliches Mittel zur Wahrheit. Als der Mensch zuerst sich von dem Druck der physischen Not zu geistiger Bethätigung erhob und ein Gesamtbild der Wirklichkeit entwarf, da konnte er gar nicht anders als menschliche Zustände in das All hineinsehen, die Dinge personifizieren. Das ist die Stufe des religiösen Glaubens, welcher das Weltall von menschenartigen Gottheiten regiert denkt und den Gewinn ihrer Gunst zum Hauptziel des Strebens macht. Der Fortschritt der Kultur läßt die Gottheiten verblassen und setzt an ihre Stelle abstrakte Gebilde, Begriffe wie Vernunft, Natur, Naturzwecke, innere Kräfte u. s. w.; die gröbere Form des Anthropomorphismus ist hier überwunden, aber zunächst nur zu Gunsten einer feineren, im Grunde noch gefährlicheren. Das ist die Epoche der Metaphysik, des Kampfes um Prinzipien und absolute Ideale. Endlich muß diese metaphysische Stufe, der Kultus abstrakter Begriffe, der positiven weichen, welche alle subjektive Deutung entfernt, sich allein mit den thatsächlichen Beziehungen der Dinge zu thun macht und auch das Handeln streng auf den Kreis der Erfahrung einschränkt. Zur Leiterin des Lebens wird hier die Naturwissenschaft; sie beherrscht nicht nur unsere Begriffe, sondern mittels der Technik auch unsere Arbeit; die Aufgabe der Philosophie ist keine andere, als die Ergebnisse jener auf den allgemeinsten Ausdruck zu bringen, sie zu „systematisieren", und zugleich die rechte Methode aller Forschung herauszuheben. Das Wissen aber führt unmittelbar zum Handeln. Denn die Einsicht in die Verkettung der Dinge läßt von einem Punkte zum anderen fortschreiten und die Folgen voraussehen; die Voraussicht aber ist der Hebel der Macht. Daher ist echtes Wissen Sehen um Vorauszusehen (voir pour prévoir), Theorie und Praxis bilden eine einzige Kette.

So ein Anstieg der weltgeschichtlichen Bewegung in drei Hauptstufen. Aber er erfolgt nicht unter großen Umwälzungen, sondern das Spätere ist schon in dem Früheren vorbereitet und wächst allmählich aus ihm hervor; der jeweilige Gesamtstand bindet alle Einzelarbeit, so daß es nirgends plötzliche Vorstöße, kühne Sprünge giebt. Leibnizens Wort, daß die Gegenwart die Vergangenheit in sich trägt und mit der Zukunft schwanger ist, findet hier eine begeisterte Zustimmung. Auch Comte ist völlig davon durchdrungen, daß das Vermögen des Augenblickes eng begrenzt, daß aber auch die kleinste Leistung für den Gesamtbau unentbehrlich ist. Eine solche Philosophie der Geschichte stellt die Forderung, den besonderen Charakter der Zeit genau zu erkennen und ihren Bedürfnissen das Handeln anzupassen.

Es hat aber die Gegenwart die Aufgabe, die positivistische Bewegung, die in den letzten Jahrhunderten unablässig anschwoll, zu voller Bewußtheit und gleichmäßiger Durchbildung zu bringen. Dafür gilt es zunächst, alle Reste der älteren Fassungen, alle abstrakten Begriffe und absoluten Theorien aus den Gebieten auszutreiben, die im wesentlichen der Wahrheit schon gewonnen sind; es gilt weiter ein Vordringen in bisher der rechten Erkenntnis verschlossene Reiche. Ein solches Reich ist vornehmlich das gesellschaftliche Leben; dieser höchste und zugleich verwickeltste Teil unserer Erfahrung leistete bisher der wissenschaftlichen Forschung den hartnäckigsten Widerstand. So gilt es auch dahin die positive Betrachtung zu übertragen, alles Ergebnis der Naturforschung hier zu fruchtbarer Anwendung zu bringen.

Den Schlüssel zum rechten Verständnis der Gesellschaft bietet aber nach Comte der Begriff des Organismus, nicht in der alten künstlerischen Fassung des Griechentums, sondern in der neuen der exakten Forschung. Ein organischer Komplex besteht aus lauter einzelnen Elementen, die aber miteinander ein eng verschlungenes Gewebe bilden und in Wohl und Wehe, in Thun und Lassen solidarisch verhaftet sind. Wird auch das menschliche Zusammensein als ein solcher Organismus verstanden, so ist das völlige Angewiesensein der Individuen auf die Gemeinschaft klar, außerhalb des sozialen Gewebes bedeutet der Mensch gar nichts, und es hängt an dem Stande der Gesellschaft die Beschaffenheit seines Lebens; bis in seine Wünsche und Träume hinein ist jeder abhängig von seiner Umgebung, dem sozialen „milieu“. Damit empfängt das Handeln den Antrieb, das Befinden des Ganzen zu heben, jeden Einzelnen an die seinen Kräften entsprechende Stelle zu bringen, allesamt bei wachsender Differenzierung immer fester und inniger miteinander zu verbinden. Je mehr die rechte Organisation gewonnen wird, desto kräftiger werden sich die moralischen, die „altruistischen“ Triebe entfalten und dem Egoismus Schranken setzen. Ein wertvolles Hilfsmittel dazu bietet die auf der Grundlage exakter Naturerkenntnis errichtete Industrie mit ihrer Bewältigung der Naturkräfte und ihrer Differenzierung der menschlichen Arbeit.

So winkt das große Ziel der Versöhnung aller Interessen, einer durchgängigen sozialen Harmonie. Sicherlich ist es nicht in raschem Anlauf zu erstürmen, bei dem langsamen Anwachsen unseres Vermögens können wir uns ihm nur Schritt für Schritt nähern. Aber im Lauf der Zeit werden sicherlich Ordnung und Fortschritt mehr

und mehr Hand in Hand gehen, und mit dem Wohl der Gesamtheit wird auch das der Einzelnen zunehmen. In der Eintracht der Gesellschaft, der steten Verbesserung aller Verhältnisse, der wachsenden Herrschaft über die Natur wird die Menschheit eine immer gewaltigere Größe entfalten. So kann sie zum Hauptgegenstand der Verehrung werden; in der Richtung auf sie, „das große Wesen", werden die Ideale neu erstehen, welche in der alten — religiösen und spekulativen — Form unrettbar dahinsanken.

Die Gedankenarbeit des Positivismus bildet ohne Zweifel eine ansehnliche Leistung. Große Bewegungen der Neuzeit sind hier zur Aussprache gelangt und zu einem System verbunden, das an den beiden Ankern von Natur und Geschichte sicher befestigt scheint. Mit großer Energie ist innerhalb dieses Systems alle Mannigfaltigkeit einfachen Begriffen unterworfen, alles — so scheint es wenigstens — gleichartig gestaltet, Wissen und Handeln in Eine Reihe gebracht. Auch Bewegung und Ruhe scheinen hier in sicherem Gleichgewicht zu stehen; ein männliches Verlangen nach Wahrhaftigkeit, eine energische Unterwerfung alles subjektiven Beliebens unter eine objektive Ordnung der Dinge durchdringt und beseelt die Arbeit. Das Ganze bildet ein realistisches Gegenstück zum Hegelschen Systeme.

Aber die Schranken des Realismus umfangen auch Comte; er scheitert am Problem des ganzen und inneren Menschen, auf den er selbst keineswegs verzichten will. Wie ihm das Leben nicht mehr bedeutet als ein Entwickeln von Beziehungen zur Umgebung, so müßte er konsequenterweise den Menschen in ein Aggregat einzelner Vorgänge auflösen und sein ganzes Dasein in nackte Thatsächlichkeit verwandeln. Er thut das keineswegs, er kennt eine Innerlichkeit, eine Überzeugung und Gesinnung, er verficht das Recht idealer Bedürfnisse (besoins d'idéalité), ja eines Verlangens nach Ewigkeit, aber er thut das im Widerspruch mit seinen eigenen Prinzipien; so kann es nicht zu kräftiger Entwickelung und Wirkung gelangen, sondern muß ein bloßer Anhang anderer Vorgänge bleiben. Daß Comte dabei keine Verwickelungen empfindet, erklärt lediglich sein starker Optimismus hinsichtlich des inneren Standes des Menschen; wird nur aus der Umgebung die Anregung geboten, so gestaltet sich nach seiner Meinung alles glatt und glücklich, ein Systematisieren und ein Organisieren dünkt auch den schwersten inneren Problemen gewachsen. Es fragt

sich nur, ob diese Probleme eine solche Behandlung vertragen, und ob nicht die Seele des Menschen über die hier gebotene Lösung zwingend hinausdrängt.

Jedenfalls hat Comte selbst sich auf die Dauer nicht damit begnügt, sondern in seinem späteren Leben die Schranken seines Systems durchbrochen und sich in wunderliche Bildungen verlaufen. Seine Anhänger pflegen diese letzte Phase als seine „subjektive“ Periode beiseite zu schieben, aber gerade in der Wunderlichkeit bildet sie ein beredtes Zeugnis dafür, daß sich das menschliche Herz nicht so leicht beschwichtigen noch das metaphysische Verlangen so ganz unterdrücken läßt, als es dieses System meint.

b. Die moderne Entwickelungslehre.

Die moderne Entwickelungslehre ist zunächst eine naturwissenschaftliche Theorie. Aber ihre Stellung im heutigen Kulturleben verdankt sie zum guten Teil ihrer Erweiterung zu einer Welt- und Lebensanschauung; nur als solche kann sie uns hier beschäftigen.

Es umfaßt und verschmilzt aber die Entwickelungslehre, wie sie von Darwin ausgeht, philosophisch aber namentlich von Haeckel durchgeführt ist, zwei Grundgedanken: die weitere Behauptung eines allmählichen Werdens der Organismen von einfachsten Formen her: die Descendenztheorie, und die nähere Angabe der Mittel und Wege jener Bewegung: die Selektionstheorie mit ihrem Kampf ums Dasein, ihrer Festhaltung der für diesen Kampf nützlichen Variationen, ihrer Gestaltung von Gebilden hoher Zweckmäßigkeit ohne alle Zweckidee, lediglich durch die Ansammlung in der endlosen Zeit. Demnach muß auch die Wirkung auf die Lebensanschauung wie die Beurteilung zwiefacher Art sein.

Die Descendenztheorie entspricht dem geschichtlichen Zuge unseres Jahrhunderts und der Tendenz seiner Forschung, das Sein vom Werden her zu durchleuchten. Diese Tendenz fand bisher einen starren Widerstand an dem unermeßlichen Reich der organischen Bildung; anthropomorphe Vorstellungen und die Neigung zum Wunderbaren konnten sich immer auf dieses Gebiet zurückziehen und hier verschanzen. So muß es wie die Aufhebung eines schweren Druckes, wie eine geistige Befreiung wirken, wenn nunmehr auch dieses Gebiet der Arbeit der Wissenschaft erschlossen wird. Wer daran aus religiösen Gründen Anstoß nimmt, zeigt nur, daß er nicht weiß, worauf es bei der Religion

ankommt. Auch ist keine Besorgnis, daß mit dem unvermittelten Wunder alle Tiefe aus der Natur verschwinde.

Eine entschiedenere Behauptung verficht und zu bestimmterer Entscheidung in Ja und Nein drängt die Selektionslehre. Zunächst entwirft sie ein durchaus charakteristisches Naturbild. Alle inneren Triebe und Zwecke werden aus der Natur entfernt, alle Gestaltung erfolgt aus dem thatsächlichen Zusammensein und dem Zusammenstoß der Elemente. Die Natur wird der Schauplatz eines harten und unerbittlichen Kampfes, alle Wesen sind in ständiger Sorge und Arbeit, um die Mittel zum Leben zu finden und sich unaufhörlicher Gefahren und Angriffe zu erwehren. Nur was in diesem Kampfe nützt, ist wertvoll; nur was der Lebenserhaltung dient, kann sich behaupten.

Das alles soll auch für den Menschen gelten, der ganz und gar zur Natur gehört; auch sein Seelenleben unterliegt denselben Ordnungen wie die Natur. Es entwickelt sich hier ein Monismus, der allerdings nicht mit dem strengen Materialismus das Seelenleben als etwas Nachträgliches aus materiellen Vorgängen ableitet, sondern es auch den einfachsten Elementen der Natur beilegt, der aber alles innere Leben der Natur anschmiegt und ihren Zwecken dienen läßt, nicht aus ihm ein eigenes Reich mit neuen Kräften und Aufgaben macht. So hat hier unser Thun das einzige Ziel der Selbsterhaltung, so erfolgt der Anstieg der Kultur nicht durch innere Triebfedern, sondern durch den Kampf ums Dasein mit seiner Auslese des Tüchtigeren, so wird auch hier das Nützliche zum leitenden Maßstab, und was gut und schön heißt, kann sich nur durch seine Nützlichkeit behaupten. Solche Anerkennung des Nützlichen bietet große Vorteile für die Lebensführung. Da das Nützliche sich ändert mit der Verschiebung der Lagen, so verschwindet alle Starrheit absoluter Werte und unveränderlicher Größen, jedes ist zu beurteilen aus seinen eigenen Verhältnissen und Umgebungen, der Augenblick kann frei seine Eigentümlichkeit entfalten, das Leben gewinnt mit diesem Relativismus die vollste Frische und Elastizität. Zugleich wird hier jede Kraft aufgerufen, sich zu erweisen und zu bewähren; nur in der Leistung für den Kampf besteht der Wert der Dinge. Dabei ist die Überzeugung, daß wie in der Natur der Kampf zu so hohen Bildungen geführt hat, auch im menschlichen Kreise das Wahre, Gute, Schöne immer weiter vordringt; die moralischen Mächte werden als die wahrhaft erhaltenden den bloßen Egoismus immer mehr bezwingen, immer mehr wird klare Intelligenz die Verhältnisse beherrschen. Wenn so das harte Kämpfen und Ringen schließlich eine Vernunft erzeugt, so kann sich eine Freude

an dem Leben des Ganzen entwickeln und die Natur zum Gegenstand begeisterter Verehrung werden; damit scheint aus dem Realismus selbst ein neuer Idealismus hervorzuwachsen.

Daß diese Welt- und Lebensanschauung zuerst die Zeit weit mit fortriss, kann nicht Wunder nehmen. Denn es ist hier ein großer Kreis von Thatsächlichkeit allererst zusammengeschlossen und als Ganzes zur Wirkung gebracht. Die enge Verkettung des Menschen mit der Natur, das Schwergewicht der bloßen Thatsächlichkeit, die langsame Summierung des Kleinen, die aufrüttelnde und forttreibende Macht des Kampfes, auch im menschlichen Kreise, der Aufstieg durch die Interessen, aber ohne die Motive der Individuen, das und anderes bringt eine so bedeutsame Seite unseres Daseins zur Geltung, daß jede Lebensanschauung damit zu rechnen hat.

Eine andere Frage ist, ob sich mit diesen Kräften ein Ganzes des Lebens aufbauen läßt, ob nicht die Entwickelungslehre mit ihren eigenen Grundlagen in Widerspruch gerät, wenn sie das unternimmt. Sie wird bei diesem Unternehmen getragen von einer freudigen Grundstimmung; das Recht dazu schöpft sie aber weniger aus ihren eigenen Daten als sie es anderen Zusammenhängen entlehnt. Wie könnte jenes Beisammensein einander gleichgiltiger, ja auf einen unablässigen Vernichtungskampf angewiesener Einzelwesen, als welches sich hier die Natur darstellt, zum Gegenstande der Begeisterung und Verehrung werden, vollzöge sich nicht unvermerkt ein Übergang zur künstlerischen Naturanschauung der Renaissance mit ihrer Verbindung aller Mannigfaltigkeit zu einem lebendigen und schönen Ganzen? Ein ähnlicher Optimismus erscheint auch beim menschlichen Kreise. Aufwärtsführen kann hier der Kampf nur, wenn in ihm bloß ehrliche Waffen gebraucht werden, wenn der Wetteifer die besten Kräfte hervorlockt, wenn immer das Bessere siegt, nur das Tüchtige nützt und gefällt. Um aber das gegenüber der unleugbaren Macht des Gewöhnlichen und Gemeinen im Menschenleben und der immer stärkeren Verschiebung des Kampfes von einer naiven zu einer raffinierten, arge List und rohe Gewalt aufbietenden Art zu behaupten, dazu gehört ein großer Optimismus.

Selbst dann könnte sich der Mensch kaum glücklich fühlen, wenn der Fortschritt durch den Kampf außer allem Zweifel stünde. Denn für diesen Fortschritt wären die Einzelnen bloße Mittel und Werkzeuge, der Naturprozeß benutzt sie und verwirft sie, das Rad der Zeit treibt sie weiter, sie müssen arbeiten und sorgen, kämpfen und leiden; nie aber verwandelt sich ihnen die unsägliche Mühe in einen eigenen

Ertrag, in einen inneren Gewinn. Es heißt, daß das Ganze gewinnt; aber wo ist ein Ganzes, wo findet sich in diesen Zusammenhängen etwas, dem jene Mühe nützte, verschlingt nicht schließlich alles eine völlige Leere?

Welche Ziele endlich kann bei solcher Lage das Handeln ergreifen? Die Konsequenz des Systems muß alles der Selbsterhaltung des Individuums unterordnen; die leitenden Persönlichkeiten aber wollen keineswegs verzichten auf eine Ablösung des Strebens von selbstischer Nützlichkeit, auf eine reine Freude am Schönen um des Schönen willen, eine Aufopferung für das Gute seines eigenen Wertes halber. Aber erscheint darin nicht ein Bekenntnis zu einer anderen Weltanschauung und Wertschätzung, zeigt sich nicht wiederum die Persönlichkeit weiter als das System? Jene Philosophie des Kampfes ums Dasein kann sich diesem Dilemma nicht entziehen: wahrt sie streng ihre eigenen Prinzipien, so muß sie alle idealen Werte zerstören und das Leben als nichtig preisgeben; hält sie, trotz alles Widerspruches der nächsten Erfahrung, fest an einer Vernunft des Ganzen und an idealen Werten, so hat sie neben dem Reich bloßer Selbsterhaltung eine andere Welt anerkannt und damit den Realismus verlassen.

c. Die Lebensanschauung der Sozialdemokratie.

Auch die sozialdemokratische Lehre interessiert uns hier nur als Lebensanschauung; in Wahrheit beruht ein gutes Stück ihrer Macht auf der Verschmelzung besonderer wirtschaftlicher Probleme mit allgemeinen Überzeugungen vom menschlichen Dasein.

Der Zusammenhang dieser beiden Seiten wird hergestellt durch eine Überzeugung, welche sich von Adam Smith her im modernen Leben ausgebreitet hat, die Überzeugung, daß die Gestaltung der wirtschaftlichen Verhältnisse, die Art des Gewinns und der Verteilung der äußeren Güter, über das Ganze des Lebens entscheidet, daß Vernunft oder Unvernunft unseres Daseins an der Lösung jener Aufgabe hängt. Aber jetzt erst erlangt diese Überzeugung ihre volle Bewußtheit und Eindringlichkeit, erst hier entwickelt sie ihre verneinende Kraft. Ihre wissenschaftliche Verkörperung bildet eine materialistische oder vielmehr ökonomische Geschichtsphilosophie; einer solchen dünkt aller Inhalt und alle Bewegung der Geschichte ein bloßes Erzeugnis des wirtschaftlichen Kampfes, selbst religiöse Bildungen wie das Christentum sind von hier aus zu verstehen; nicht eine Sehnsucht nach geistigen Gütern hat sie hervorgetrieben, sondern ein Ver-

langen der unterdrückten Massen nach einer besseren Lebensführung; die Ideen waren lediglich Werkzeuge oder Reflexe wirtschaftlicher Wandelungen. Eine solche Überzeugung setzt dem Streben als Ziel der Ziele die Besserung der wirtschaftlichen Lage und läßt die Gestaltung des wirtschaftlichen Prozesses über das gesamte Leben entscheiden.

An diesem Hauptpunkte aber vollzieht die Sozialdemokratie eine völlige Wendung gegen A. Smith: der starke Optimismus in der Beurteilung der modernen Wirtschaftsordnung schlägt um in einen nicht minder starken Pessimismus. Von der modernen Befreiung des Individuums und dem unbegrenzten Wetteifer um die äußeren Güter erwartete A. Smith die glücklichste Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens, am Kampf sah er vornehmlich die Freiheit und Mannhaftigkeit der Individuen, an der Gesamtbewegung das unablässige Aufsteigen zu immer neuen Höhen. Auch in der näheren Gestaltung des wirtschaftlichen Lebens erschienen Voraussetzungen optimistischer Art; dass jene Verwandelung des Daseins in ein mechanisches Getriebe von Naturkräften das Seelenleben schädigen könne, kam nicht zur Erwägung.

Wenn die sozialdemokratische Theorie an dieser Stelle einen völligen Umschlag vollzieht, so bietet den nächsten Anlaß dazu die große Wandelung des wirtschaftlichen Prozesses im Laufe unseres Jahrhunderts. Seine alte Harmlosigkeit ist gänzlich verschwunden. Die Arbeit steht unter der Herrschaft der Maschine und der Massenproduktion, die Aufhebung der Entfernungen beschleunigt Wirkung wie Gegenwirkung und steigert dadurch gewaltig die Schärfe des Kampfes, das Werkzeug und mit ihm die Art der Arbeit befindet sich in unablässiger Veränderung, zugleich haben sich riesenhafte Ansammlungen von Menschen und von wirtschaftlichen Kräften gebildet: alles das ergiebt unendliche Verwickelungen, mit unheimlicher Größe und Leidenschaft stehen jetzt die Gegensätze widereinander.

Aber so groß diese Verschiebungen sind, sie hätten nicht so stürmische Bewegungen hervorgerufen, wären sie nicht von Wandelungen innerer Art aufgenommen und weitergeführt. Das Subjekt ist stark gewachsen gegen A. Smith, und zwar das Subjekt des unmittelbaren Daseins, der empfindende und genießende Mensch. Indem dieses Subjekt die Erfahrungen auf sein Befinden bezieht und seinen Anteil am Glück und Lebensgenuß berechnet und vergleicht, indem dabei nicht einzelne begünstigte Klassen, sondern die große Masse zu Wort kommt, fühlt es sich durchaus unbefriedigt und sieht

aus solcher Stimmung die bestehenden Verhältnisse in trübster Beleuchtung. Jetzt verweilt der Blick vorwiegend bei den Mißständen; was sich an Unerquicklichem findet, das wird fixiert und ausgemalt, sowie von den dunkelsten Zügen her das Bild des Ganzen entworfen; der Pessimismus entfaltet sich hier nicht minder stark und einseitig, als es der Optimismus bei A. Smith that.

In anderer Hinsicht wirkt zur Verschärfung der Probleme die Erhebung aller Fragen ins Universelle und Prinzipielle, wie das dem Zuge der gesamten Neuzeit entspricht, in unserem Jahrhundert aber namentlich durch Hegel gefördert ist. Dieser Denkweise fassen sich alle einzelnen Fragen in eine einzige zusammen und wirken dadurch mit gesteigerter Macht, wie denn schon der Ausdruck „soziale Frage" die ganze gegebene Situation als problematisch erscheinen läßt; besonders aber vollziehen die Ideen eine Ablösung vom menschlichen Boden und wirken als freischwebende Potenzen, sie treiben mit eherner Notwendigkeit alle ihre Konsequenzen hervor und verfolgen ihren Weg völlig unbekümmert um das Wohl und Wehe der Individuen. Gegen solche Mächte verschwindet gänzlich das Vermögen wie der gute Wille einzelner Persönlichkeiten; auch giebt es hier keinerlei Vermittelungen und Abschwächungen, sondern was aufstrebt, das will sich ganz ausleben; wo Gegensätze zusammenstoßen, da müssen sie bis zur äußersten Vernichtung kämpfen. Als Hauptgegensätze und unerbittliche Feinde erscheinen hier aber Kapital und Arbeit, das Kapital — vorwiegend als Geldkapital vorgestellt — mit unvermeidlicher Tendenz weiter und weiter zu wachsen und sich die Arbeit immer sklavischer zu unterwerfen.

Die Aufhebung des Kapitals und die Einsetzung der Arbeit in volle Herrschaft verheißt dagegen eine gänzliche Wendung zum Guten, eine neue Ordnung der Dinge. Sie wird aber mit Sicherheit erwartet gemäß der den Lauf der Geschichte beherrschenden Gegensätzlichkeit. Nach Marx war die „kapitalistische Phase" die „erste Negation des individuellen, auf eigene Arbeit gegründeten Privateigentums"; nun wird diese Negation durch den inneren Fortgang der Bewegung selbst negiert werden und aus der Synthese von These und Antithese eine höhere Stufe hervorgehen.

Diese höhere Stufe wird aber mit ebenso liebevollem Optimismus behandelt wie der jetzige Stand mit düsterem Pessimismus. Die Einsetzung der Arbeit in ihr Recht und die Ordnung aller Verhältnisse vom Ganzen her, bei gleichem Interesse für alle Individuen, verheißt das volle Lebensglück und auch die Befriedigung aller idealen Be-

dürfnisse. Die Gesellschaft erscheint jetzt als ein innerer Zusammenhang, von dem ethische Kräfte ausströmen; durch die Steigerung ihrer Macht glaubt man, bei demokratischer Ordnung, die Freiheit der Einzelnen keineswegs gefährdet. Dabei erfolgt oft, namentlich bei Lassalle, eine Idealisierung der Volksmasse, eine Höherstellung des Menschen in einfacher Lebenslage. Rousseausche Stimmungen sind hier unverkennbar. Alles Böse kommt auf die schlechte Einrichtung der Gesellschaft, der Mensch ist im Grunde gut und unverderblich; gewähren wir allen die volle Entfaltung ihrer Kräfte, und der Sieg der Vernunft ist gesichert. Alsdann wird sich der Gesamtstand des Lebens verwandeln und bessere, glücklichere, „vollseitig entwickelte“ Menschen, eine höhere Form der Erziehung, des Familienlebens u. s. w. erzeugen, kurz die alte religiöse Hoffnung eines vollkommenen Reiches auf Erden ersteht neu inmitten des Realismus unserer Zeit. Um so weniger bedarf man hier der Religion; sie pflegt als eine bloße Erfindung zu Gunsten der bevorzugten Klassen schroff abgelehnt zu werden, ganz im Stil der flachsten Art der französischen Aufklärung.

Das Technische dieser Lehre zu erörtern, ist nicht unsere Sache. Das Ganze der Bewegung ist schon deswegen nicht leicht zu nehmen, weil es gewaltige Wandelungen der Arbeit, ungeheure Verwickelungen des wirtschaftlichen Lebens, wenn auch in greller Parteibeleuchtung, zum Ausdruck bringt und zugleich große Probleme aufwirft, die, einmal mit solcher Energie gestellt und so sehr zu allgemeinem Bewußtsein gelangt, nicht wieder einfach verschwinden können. Im besonderen läßt sich das Verlangen nach einer Verbreiterung der Kultur und des Geisteslebens, nach mehr Teilnahme aller Einzelnen am Ertrage der Arbeit des Ganzen nicht so leicht abweisen; wer in dem Verlangen danach nicht einen idealen Zug erkennt und es nicht als einen Schaden und Schmerz empfindet, daß die volle Entwickelung der Kräfte nur einem kleinen Teile vergönnt ist, dem wird das Verständnis jener Bewegung stets verschlossen bleiben. Auch bildet dieselbe in mancher Hinsicht nur den Höhepunkt allgemeiner Tendenzen unseres Jahrhunderts. Durch die Zeit geht ein starker Glaube an die Allmacht politischer und sozialer Einrichtungen, fast jeder Parteimann erwartet von der strikten Durchführung seines Programmes das volle Glück und die volle Tüchtigkeit der Menschen; der freie Spielraum der Individuen ist gegen frühere Zeiten stark

beschränkt, ein Stück Sozialismus fast in alle Lebensverhältnisse eingedrungen, der Freiheit innerhalb des Staates eine Freiheit gegenüber dem Staate unbedenklich aufgeopfert; die Schätzung und auch der wirkliche Wert der materiellen Güter ist in einer hochentwickelten und komplizierten Kultur sehr gestiegen; die Welt der Religion ist selbst bei den Gläubigen recht verblaßt, in den spezifisch modernen Kreisen aber, trotz gelegentlicher schöner Reden, fast gänzlich aufgegeben. Das alles ergreift der Sozialismus und zieht es, mit schärfster Zuspitzung und aggressiver Wendung, in seine Bahnen; er gewinnt eine Überlegenheit gegen die Durchschnittsmeinung dadurch, daß er energisch zu Ende denkt, wo die Anderen in der Mitte stehen bleiben und gemäß dem üblichen Pharisäismus der Gesellschaft über die Konsequenzen der eigenen Prämissen erschrecken.

Aber muß man dieser Lebensanschauung eine gewisse Konsequenz und auch einen subjektiven Idealismus zuerkennen, innerlich angesehen ist sie recht flach und voller Verwickelung. Sie sieht, im Widerspruch mit der ganzen Bewegung der Geschichte, die mehr und mehr Innenleben erzeugte und den Menschen immer weiter über die bloße Natur hinaushob, in ihm nur ein sinnliches Naturwesen; sie erwartet, in Widerspruch mit aller tieferen Seelenkunde, von wenig Arbeit und vielem Genuß ein echtes Glück; sie glaubt durch eine Verbesserung äusserer Lagen den Menschen zu innerer Vollkommenheit erheben zu können; sie kennt keine inneren Aufgaben, keine inneren Verwickelungen, daher auch keine große und eindringende Lebensarbeit. Zugleich wird übersehen, in wie schweren Widersprüchen sich die eigene Gedankenwelt bewegt und aus wie verschiedenartigen Quellen sie fließt. Der Grundstock der Weltanschauung, der Sensualismus und Materialismus, sowie die Feindschaft gegen alle und jede Religion entstammt der extremsten französischen Verstandesaufklärung des 18. Jahrhunderts; von Rousseau, dem großen Gegner dieser Verstandesaufklärung, kommt der schroffe Gegensatz des grundschlechten Gesellschaftsstandes und der edlen Natur des Menschen, die romantische Verklärung der Volksmasse, der Freiheitsbegriff des französischen Radikalismus mit seiner Omnipotenz des Staates. Alles dieses hätte aber nicht zu einem System und zu einer Geschichtsphilosophie geführt ohne eine starke Entlehnung von Hegel, dem großen Logiker und Dialektiker, dem entschiedenen Gegner der Aufklärung wie aller Gefühlsphilosophie. Bemerkenswert ist auch, daß alle diese Quellen früheren Zeitlagen angehören und aus ihrer Eigentümlichkeit entsprungen sind; die

innere Lage unserer eigenen Zeit, die Erschütterung des lebensfrohen Kulturenthusiasmus und Optimismus, die stärkere Empfindung für die Grenzen und Rätsel des menschlichen Daseins, das Neuerwachen innerer Probleme, der Kampf gegen die Mechanisierung unseres Daseins u. s. w., alle diese Fragen, welche nicht den großen Strom, wohl aber den innersten Zug unserer Zeit für sich haben, sie sind für jene Lebensanschauung nicht vorhanden. Wie aber darf sie bei solcher Verkennung der tiefsten geistigen Bedürfnisse hoffen die Zeit zu führen?

Die Lebensanschauungen des Realismus seien nicht unterschätzt! Sie rücken nicht nur einzelne Gruppen von Thatsachen vor Augen, sie geben einer anderen, von der Hauptbewegung der Geschichte viel zu wenig beachteten Seite eine eindringliche Gegenwart, sie zerstören mit sicherer Notwendigkeit einen abstrakten Idealismus, sie zwingen das Ganze der Überzeugung und Arbeit zu einer wesentlichen Umbildung. Aber das alles glücklich vollführen können sie nicht aus sich allein, sondern nur innerhalb weiterer Zusammenhänge, nur auf Grund eines in sich selbst befestigten Geisteslebens. Will der Realismus dagegen aus eigenem Vermögen ein Lebenssystem zimmern, so muß er von außen nach innen bauen; auch in seiner eigenen Vorstellung kommt er damit nicht weit ohne eine Benutzung andersartiger Gedankenmassen, namentlich nicht ohne ein fälschliches Idealisieren der realen Größen, sei es der Natur, sei es der Menschen, sei es der gesellschaftlichen Verhältnisse. Dieser Widerspruch aber muß einer kritischen Zeit bald zur Empfindung kommen, die Hingebung schwächen, die Kraft geistigen Schaffens lähmen.

4. Der Rückschlag gegen den Realismus.

Schlufswort.

Bei der Raschlebigkeit unserer Zeit hat sich der Realismus kaum entfaltet, und ein Rückschlag gegen ihn ist schon da; eben das läßt uns schon Grenzen und Schäden empfinden, was uns in anderer Hinsicht noch mächtig packt und fortreißt. Schon das Vorwort berührte den Widerstand, den das Subjekt der ihm drohenden Einengung und Erdrückung entgegensetzt. Es thut dies noch keineswegs durch die Entfaltung einer kräftigen Innenwelt, welche den Kampf

mit dem Realismus aufnehmen und ihm seine Wahrheit entwinden könnte, sondern es thut es in direkter Opposition durch ein Zurückgehen auf die eigene Zuständlichkeit, das Fürsichsein des Individuums, durch ein Beziehen aller Erfahrungen darauf, durch ein Bemessen alles Wertes nach der Leistung für das subjektive Empfinden. Eine solche Reaktionsbewegung bleibt notwendig weithin abhängig von dem, was sie hart bekämpft, sie bleibt gebunden an ihre Begriffe, ja an ihre innerste Substanz, sie kann daher unmöglich zu selbständigem und großem Schaffen gelangen. Aber in der Wendung zum Gegensatz bringt sie das Leben in eine neue Beleuchtung, entwickelt sie andere Seiten, vermindert sie den Druck des Überkommenen, macht sie Kräfte frei für neue Leistungen.

Der Realismus verwandelte alles Wirken und Schaffen in Arbeit, Arbeit für die sichtbare Umgebung der Natur und der Gesellschaft; der Subjektivismus läßt die Seelenlosigkeit aller nach außen gerichteten Arbeit empfinden und verlegt den Schwerpunkt in die reine Zuständlichkeit des Subjekts, die freischwebende Stimmung. Kunst und Litteratur empfangen neue Antriebe, indem überall das zur Hauptsache wird, was die Stimmung erweckt, ausbildet, festhält. So erfolgt eine Verfeinerung der Empfindung, überall wird eine Resonanz in der Seele erstrebt, das Erlebnis reiner herausgearbeitet, alle Begleiterscheinung beachtet, das Zarte und Flüssige, Farbige und Klingende gesucht, gegenüber dem bloßen Stoff die Form wieder zu Ehren gebracht und die Darstellungsmittel bereichert.

Der Realismus richtete sein Streben vornehmlich auf das Ganze der Gesellschaft, aus dem sozialen Leben sollte dem Menschen alles Heil kommen, nach dem „Milieu“ sich auch das Seelenleben gestalten. Alle geistige Bethätigung empfing von solcher Richtung auf die gemeinsame und sichtbare Ordnung des Lebens eine Kräftigung und Befestigung, leicht aber auch eine Vergröberung und Verflachung; die Moral z. B. erschien als ein bloßes Wirken für andere Menschen, als ein „altruistisches“ Handeln, und von dem schiefen Begriff der „Sozialethik“ wurde viel Wesens gemacht. Das Ganze dieser Bewegung mußte das Innere zurücksetzen, das Individuelle abschleifen. Der Subjektivismus verficht demgegenüber das Recht des Individuums, das nun und nimmer in dem Wirken nach außen seine Seele erschöpfen kann, das mit der Abschleifung und Gleichmachung sein Bestes gefährdet sieht. So hebt sich jetzt das Individuum weit über alle jene Bindung hinaus, es will überall sich selbst leben, alle Thätigkeit individualisieren, es widerstrebt aller Schablone, und da es in

seiner bloßen Stimmung keinerlei Normen findet, so möchte es zugleich alle und jede Ordnung abschütteln, so ist es in Gefahr, beim Schaffen und Handeln ein Sklave der flüchtigsten Laune, des rohesten Naturtriebes zu werden.

Diesen Wandelungen entspricht eine Verlegung der Hauptstätte der Lebensarbeit. Statt der politisch-sozialen Thätigkeit wird jetzt wieder die schöne Litteratur und Kunst zur Hauptsache; vorher als bloßes Nebending behandelt, wird sie nun wieder zum Selbstzweck, ja zum Centrum des Lebens. Denn bei ihr beschäftigt sich der Mensch mit sich selbst und seinem inneren Befinden; das macht die moderne Kunst, bei allem Problematischen und Unerquicklichen, so mächtig und zwingend, daß in ihr das moderne Subjekt sich selbst sucht, um sich selbst kämpft, seinem Dasein einen Inhalt geben möchte. Dem Realismus wurde mit seinem Bestehen auf Festigkeit und Handgreiflichkeit die sichtbare Welt zur einzigen Wirklichkeit des Menschen; auch wenn er in der Wendung zum Agnosticismus ein Unbekanntes hinter der Natur zugestand, das Leben verlief ihm gänzlich innerhalb der Natur, so blieb jenes Unbekannte praktisch wertlos. Der Subjektivismus ist nicht stark genug, jenes Aufgehen in die Natur durch Eröffnung einer neuen Welt zu überwinden, aber er könnte nicht die Innerlichkeit so stark entwickeln, ohne über das Reich des Sichtbaren irgend hinauszustreben, ohne in subjektiver Stimmung wie in künstlerischem Schaffen weitere Tiefen der Dinge ahnungsvoll anzudeuten. So erscheint wiederum eine Richtung der Kunst auf das Mystische und Symbolische, ähnlich wie in der Romantik.

Überhaupt ist in der näheren Gestaltung des Subjektivismus eine neue Art Romantik unverkennbar, die mit der älteren manche Züge teilt, in anderen freilich erheblich abweicht. So wird diese Bewegung auch ähnlich zu beurteilen sein wie die ältere Romantik: eine interessante, bei aller Wunderlichkeit aus der geschichtlichen Lage wohl begreifliche Erscheinung voll reicher Anregungen und Umbildungen, aber durchaus eine Übergangserscheinung, eine Befreiung, nicht eine Vertiefung von Kräften, ein Vorhalten, nicht ein Lösen bedeutender Probleme.

Daher ist es recht verfehlt, wenn dieser Subjektivismus in seiner Unfertigkeit sich festlegt und abschließt, wie es auf philosophischem Gebiet vornehmlich in der Lehre vom „Übermenschen" geschieht. Denn mag das Subjekt sich in der Ablösung von aller Wirklichkeit weltüberlegen dünken und sich, geistreich und formgewandt, als souveränen Herrn der Dinge fühlen, es hat diese Herrlichkeit nur in

seiner eigenen Stimmung, es verzichtet in Wahrheit mit dem Fortgang vom Subjekt zu einer inneren Welt auf alle Substanz, allen festen Halt, alle tieferen Zusammenhänge des Lebens; es muß bei solchem Mangel an Inhalt das Leben in eine unablässige Selbstbespiegelung, ein Empfinden des Empfindens, eine Reflexion der Reflexion verwandeln, es bauscht sich auf zu einem stolzen Kraftgefühl, das in Wahrheit nur Sehnsucht nach Kraft, Anbetung der Kraft, alles andere eher als wirkliche Kraft ist. Der Kräftige pflegt ebensowenig von der Kraft viel Worte zu machen, wie der Gesunde von der Gesundheit, der Ehrliche von der Ehrlichkeit.

Beharrt der Subjektivismus lediglich bei der Zuständlichkeit des Subjekts, so muß er mehr und mehr ins Leere verfallen und kann nun und nimmer die Macht des Realismus brechen. Denn diesem gehört die sichtbare Welt, Welten aber lassen sich nur durch Welten überwinden. Kann daher nicht der Mensch von seinem Innenleben her eine neue Welt erreichen, so ist die Überlegenheit des Realismus endgiltig entschieden und alles Aufbäumen der bloßen Stimmung dagegen bleibt durchaus erfolglos. Aber so schwach sich insofern die Stellung des Subjektivismus ausnimmt, seine Kraft der Verneinung und Zerstörung ist augenscheinlich; soviel Vermögen hat er in der That erwiesen, einen behaglichen Abschluß beim Realismus zu verwehren, er hat sein Ungenügen zu klarem Bewußtsein gebracht und einer realistischen Kultur die Selbstzufriedenheit ebenso gründlich ausgetrieben, wie es die ältere Romantik mit der Aufklärung that. Eine Rückkehr vom Subjektivismus zum Realismus ist daher schlechterdings ausgeschlossen. Beim Subjektivismus verbleiben und abschließen können wir erst recht nicht; so enthält der Befund der Zeit die dringendste Aufforderung zu einem entschiedenen Hinausstreben über eine so gespaltene und auch sonst unerträgliche Lage.

Die verschiedensten Antriebe verbinden sich zur Forderung einer solchen Weiterbildung. Weder der Realismus noch der Subjektivismus giebt ein den ganzen Menschen umfassendes und die Menschheit unter sich verbindendes Ideal: damit droht eine Verfeindung der Parteien, eine Zersplitterung der Arbeit. Weder hier noch dort erreicht unsere Arbeit eine geistige Substanz, die den Menschen innerlich befestigen, erhöhen, eine Wesensbildung vollbringen könnte: das bedroht das Leben mit Haltlosigkeit und Verflachung. Auch ist die Spaltung innerhalb des modernen Lebens besonders uner-

träglich. Wir sahen, wie die Neuzeit den Menschen und die Welt im Lebensprozeß verbinden wollte, wie sie darauf bestand, Subjekt und Objekt, Freiheit und Wahrheit miteinander festzuhalten. Nur da kam ein großes Schaffen zu stande, wo eine innere Verknüpfung beider gefunden wurde, nach der Verschiedenheit der Antworten schieden sich die Epochen, hier lag der hauptsächlichste Forttrieb des Lebens. So können wir uns unmöglich dabei beruhigen, wenn in der Gegenwart Subjekt und Objekt, Freiheit und Wahrheit auseinanderfallen, ja sich feindlich gegeneinander stellen und gegenseitig unterdrücken möchten. Seit der Aufklärung besteht kein Lebenssystem, das mit einheitlichem Geist und geschlossener Art alle Gebiete durchdränge und in der Überzeugung der geistigen Arbeit feste Wurzel geschlagen hätte; nach einem solchen Ziel zu streben kann die Menschheit nicht aufhören. Aber nicht einmal auf den Weg kann sie dabei kommen, wenn nicht jener Spalt zwischen Subjekt und Objekt irgend beschwichtigt wird.

Einen solchen Zwang der weltgeschichtlichen Lage und soviel eigene Aufgaben in der Gegenwart erkennen, das heißt zugleich ihr eine Selbständigkeit zuerkennen und einen einfachen Anschluß an die Vergangenheit ablehnen. Auch die Verfolgung der Lebensanschauungen zeigte deutlich genug, daß nicht die Zeiten ruhig auseinander hervorwachsen, daß sich hier die geschichtliche Bewegung nicht als ein allmähliches Aufschichten einer großen Pyramide ausnimmt, sondern daß jede große Leistung, bei aller Schuld an die Vorgänger, an dem entscheidenden Punkt selbständig und ursprünglich schaffen mußte; auch erschien bei den mannigfachen Bildungen ein fortwährender Streit des Nacheinander und des Nebeneinander, und dieser Streit griff um so tiefer in die Grundlagen zurück, je gewaltiger das Schaffen war. So wenig kann auch heute ein Aufnehmen fremder Leistung die eigene Arbeit ersetzen, daß es vielmehr die erste und wichtigste Bedingung eines Weiterkommens ist, die Arbeit zu voller Ursprünglichkeit zu erhöhen, aus allen äußeren Verkettungen zu innerer Freiheit zu gelangen, entscheidende Grundthatsachen mit selbständiger Kraft zu neuer Wirkung herauszuheben. Insofern steht vor aller Hingebung an die Geschichte die innere Befreiung von der Geschichte. Aber gerade bei solcher Befreiung kann die Geschichte eine große Bedeutung gewinnen; dann wird sich zeigen, wieviel wir bei diesen Fragen wenn nicht aus ihr, so doch an ihr lernen können. Denn dann läßt sich in jeder großen Leistung das innerlich Notwendige und ewig Wahre scheiden von dem Zufälligen und Zeitlichen, es

läßt sich über alles Problematische der intellektuellen Form und Fassung vordringen zu wesenbildenden Thatsachen, die unseren geistigen Besitz vermehren; dann läßt sich jenseit aller Mühen und Irrungen der Menschen, ja inmitten aller Irrung eine weltgeschichtliche Bewegung erkennen: die wachsende Erschließung einer geistigen Welt für das menschliche Dasein. Zugleich eröffnet sich ein Ausblick auf eine Verwandelung des Kernes der Geschichte in lebendige Gegenwart, auf eine innige und fruchtbare Vereinigung mit allem, was in der Zeit die bloße Zeit und Menschlichkeit überwand und sich zur Ewigkeit und Göttlichkeit emporhob.

Personenregister.

Sachregister.






B82 .E86 1899
Die Lebensanschauungen der grossen
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00158 4871